Jean Ziegler

La victoire des vaincus

Oppression et résistance culturelle



Points Actuels

Jean Ziegler

La victoire des vaincus

Oppression et résistance culturelle

Éditions du Seuil

De plus en plus souvent dans l'hémisphère Sud les conflits armés, révoltes, les contradictions sont d'essence culturelle. Le choc de la modernité ébranle en profondeur des sociétés traditionnelles hier encore structurées. Et celles-ci résistent plus farouchement qu'on n'aurait pu l'imaginer. Elles se savent porteuses d'une cohérence, d'une chaleur, d'un sens que nous avons, le plus souvent, perdus. D'où la violence de leur refus et l'échec répété des modernisateurs.

Presque partout, une contradiction profonde et grave oppose le désir de libération, d'accès à l'universel, à la crainte du déracinement, de la dilution de toute identité culturelle. Cette contradiction — culturelle plus qu'économique — dominera l'histoire de l'hémisphère Sud dans les années à venir.

Jean Ziegler : professeur à l'université et à l'Institut d'études du développement de Genève. Directeur du laboratoire de sociologie du tiers monde. Conseiller national (député) au parlement de la Confédération. Auteur de nombreux ouvrages sur le tiers monde.

Du même auteur

La Contre-Révolution en Afrique
Payot, 1963, épuisé

Sociologie de la nouvelle Afrique
Gallimard, coll. « Idées », 1964, épuisé

Sociologie et Contestation
essai sur la société mythique
Gallimard, coll. « Idées », 1969

Le Pouvoir africain

Éd. du Seuil, coll. « Esprit », 1973 ;

coll. « Points », nouv. éd. revue et augmentée, 1979



Les Vivants et la Mort

essai de sociologie
Éd. du Seuil, coll. « Esprit », 1975 ;
coll. « Points », nouv. éd. revue et augmentée, 1978
Une Suisse au-dessus de tout soupçon
(en collab. avec Délia Castelnuovo-Frigessi.
Heinz Hollenstein, Rudolph H. Strahm) *Éd. du Seuil, coll.*
« Combats », 1976 ;
coll. « Points Actuels », nouv. éd., 1977
Main basse sur l'Afrique
Éd. du Seuil, coll. « Combats », 1978 ;
coll. « Points Actuels », nouv. éd. revue et augmentée, 1980
Retournez les fusils !
Manuel de sociologie d'opposition
Éd. du Seuil, coll. « L'Histoire immédiate », 1980 ;
coll. « Points Politique », 1981
Contre l'ordre du monde : les Rebelles (mouvements armés de
libération nationale) *Éd. du Seuil, coll. « L'Histoire immédiate »,*
1983 ;
coll. « Points Politique », 1985
Vive le pouvoir !
ou les Délices de la raison d'État
Éd. du Seuil, 1985

La Victoire des vaincus
Oppression et résistance culturelle
Éd. du Seuil, coll. « L'Histoire immédiate », 1988

La Suisse lave plus blanc
Éd. du Seuil, 1990

EN COUVERTURE : illustration Charlie Bobo.

ISBN : 978-2-02-119027-4

(ISBN 1re publication : 2-02-009878-4.)

Cet ouvrage a été numérisé en partenariat avec le Centre National du Livre.



Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

Ce livre est dédié à la mémoire de mes amis :

Cheikh Anta Diop, décédé à Dakar en 1986.
Kazem Radjavi, assassiné par des tueurs du régime iranien à Coppet (Suisse) le 24 avril 1990.
Jean-François Fourel, mort au Nicaragua le 22 février 1990.
Hector Oqueli, assassiné par les escadrons de la mort salvadoriens au Guatemala le 13 janvier 1990 ; Guillermo Ungo, mort au Mexique, le 28 février 1991.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE À LA NOUVELLE ÉDITION 1991

La dérive des continents

Nous qui mourrons peut-être un jour
Disons l'homme immortel
Au foyer de l'instant.

Saint-John Perse

Tyrannies déchues, tyrannies triomphantes

La force morale d'un peuple, sa capacité d'indignation, son désir d'être libre sont pareils au volcan Monotombo du Nicaragua : longtemps endormi, supportant comme par indifférence le poids de rocs qui l'étouffent, il se réveille brusquement, projetant vers le ciel les flammes de son refus.

La Victoire des vaincus a paru pour la première fois au début de 1988. Trois ans ont passé. Trois ans qui ont bouleversé le visage de l'Europe et d'une bonne partie du monde. En Europe de l'Est, les régimes terroristes et corrompus se sont effondrés comme bâtisses vermoulues. Les peuples hongrois, roumain, bulgare, polonais, est-allemand, tchèque, morave, slovaque, bohème, slovène, arménien, croate, albanais, estonien, letton,

lituanien se sont soulevés contre l'injustice, l'oppression, le mensonge. Leur victoire rend l'espoir aux peuples asservis d'Afrique.

Parmi tous les régimes mercenaires de l'empire colonial soviétique, celui d'Allemagne de l'Est semblait le plus solide : il s'effritait en quelques mois. Miracle du courage humain, mystère de la liberté libérée : lundi 9 octobre 1989, à Leipzig, des centaines de milliers d'hommes, de femmes, d'adolescents manifestent sur le Ring, le grand boulevard périphérique qui entoure l'antique cœur de la métropole saxonne ; dans leurs uniformes verts des centaines de « vopos », leurs chiens en laisse, la mitraillette prête au massacre, occupent les trottoirs[1].

Dans le crépuscule gris et rose des centaines de milliers de voix scandent : « *Nous sommes le peuple*. » Les Vopos restent cloués sur place. Terrorisés. Le cortège passe. D'autres manifestations populaires déferlent sur d'autres villes.

18 octobre : après dix-neuf ans de pouvoir absolu, le secrétaire général du SED, Erich Honecker est destitué par ses complices au profit d'un autre apparatchik, Egon Krenz[2]. 4 novembre : un million de personnes défilent à Berlin-Est. En silence, une bougie à la main.

Trois jours plus tard, le gouvernement de la RDA démissionne. 9 novembre : dans les premières heures d'une aube pluvieuse, le mur, frontière occidentale de l'empire soviétique, cède sous les pioches, les coups de boutoir des citoyens. La voie est libre pour la résurrection des cinq Länder de la partie orientale du pays et la réunification de la nation allemande.

Les peuples africains sont d'une extraordinaire mobilité émotive, intellectuelle. Ils vivent majoritairement dans des sociétés de tradition orale. L'oralité est pour eux le moyen de communication par excellence. La radio est écoutée en permanence partout en Afrique. Les villageois de la brousse la plus reculée, les paysans isolés dans leur savane écoutent la radio. Des millions d'Africains ont ainsi vécu en direct la révolte de

Timisoara, connu dans l'instant même l'écroulement du mur de Berlin, participé, contemporains passionnés, aux cortèges de Leipzig, au procès Ceausescu, à la fin lamentable de Jivkov. Ils ont assisté en direct à la disparition du cauchemar sanglant à l'Est. Comme des lames de fond, successives, irrésistibles, les émotions collectives, libératrices, d'Europe ont battu les récifs et les côtes du continent africain.

J'insiste : l'effondrement des tyrannies d'Europe orientale, la désintégration du despotisme soviétique ont fait lever un espoir immense en Afrique. La « Stasi », la plus violente, la plus crainte parmi les polices de l'Est avait été active en Afrique pendant plus de vingt ans : au Zaïre, au Mali, en Éthiopie, en Angola, etc., elle avait enseigné aux potentats locaux comment faire « disparaître » des dissidents, faire « parler » les prisonniers les plus courageux, briser les opposants les plus déterminés[3]. Entre le régime roumain de Ceausescu et celui de Mobutu au Zaïre, les différences sont infimes.

L'arrogance dans le mensonge, le cynisme érigé en vertu de gouvernement, la cruauté raffinée dans la répression de toute opinion discordante de Hassan II, roi du Maroc[4], de Mobutu au Zaïre, Bongo au Gabon ou Arap Moï au Kenya n'ont rien à envier à la mégalomanie, la cruauté, le mépris du peuple que pratiquèrent durant trente ans Jivkov en Bulgarie, Enver Hodja, puis Ramiz Alia en Albanie, Honecker en RDA.

Les tueurs de la Stasi mis hors service, leurs collègues de Pologne, de Hongrie, de Tchécoslovaquie et d'ailleurs, réduits au chômage, les bureaucraties des différents partis uniques envoyées à la retraite, les Africains ne doutaient pas que, chez eux aussi, la fin des tyrannies était proche.

Les 9, 10 et 11 mai 1990, les étudiants zaïrois se révoltent à Lumumbashi. Peu après, au cœur du centre pétrolier du Gabon, à Port-Gentil, les ouvriers, étudiants s'insurgent contre la prévarication permanente, le pillage des biens publics pratiqués par le régime d'Omar Bongo. A Treichville (Côte-d'Ivoire) des cortèges d'étudiants et de

chômeurs scandent : « Houphouët est notre Ceausescu. » Décembre 1990 : une grève générale a lieu au Maroc. Au Burkina-Faso, à Ouagadougou et Bobo-Dioulasso, les collégiens envahissent les rues, réclamant la démission de l'assassin de Thomas Sankara, le capitaine Blaise Campaoré.

Or, aucune de ces insurrections, aucune de ces grèves, manifestations et protestations de masse n'aboutit. La démocratie, la liberté font leurs premiers pas trébuchants à l'Est. *Au Sud, les tyrannies résistent :* assisté de ses conseillers israéliens et français, le maréchal Mobutu maîtrise la crise ; les tueurs de la garde présidentielle, amenés par avions spéciaux au Shaba, égorgent sélectivement les leaders des étudiants contestataires. A Port-Gentil, quadrillé par les parachutistes français, la révolte populaire est noyée dans le sang. De même à Treichville. Au Burkina Faso, Blaise Compaoré fait mourir sous la torture ou fusiller les quelques militaires, syndicalistes, collégiens imprudents. Au Maroc, Hassan II et sa police secrète maîtrisent sans problème une grève générale qui avait pris l'allure d'une émeute des gueux. 110 morts — des chômeurs, des adolescents sous-alimentés pour la plupart — dans la seule ville de Fès. Les bagnes de Kelaa-M'Gouna, à 100 kilomètres de Ouarzazate, de Derb-Moulay-Chérif, en plein Casablanca, de Tazmamart, le « mouroir de l'Atlas[5] » où, dans des caches souterraines, agonisent depuis des années des dizaines de jeunes qui ne voient jamais la lumière du jour, reçoivent chacun des nouvelles cargaisons de prisonniers. La plupart de ces adolescents sont condamnés à 10 ans et plus.

Périodiquement, la France donne de fastueuses fêtes de cour pour ses « amis » arabes et noirs. Le président de la République convoque ses satrapes africains à une grande messe appelée sommet franco-africain. Ces étranges rituels se déroulent soit dans une ville d'eaux de la métropole, soit dans l'une ou l'autre des capitales africaines distinguée par le souverain. La dernière en date, de ces cérémonies impériales, a eu lieu les 10, 11 et 12 juin 1990 à La Baule. On y traita du danger démocratique en Afrique, des assauts inquiétants de la liberté. François Mitterrand conseilla à ses vassaux de renoncer publiquement au

monopartisme et d’organiser des élections. Félix Houphouët-Boigny, Omar Bongo et quelques autres convoquèrent donc des « élections libres et générales ». Ils prirent soin de bourrer les urnes avant l’ouverture du scrutin. Sage précaution. Ces potentats furent réélus par 75, voire 93 % des voix.

Mais sous les cendres, dans les cachots et le silence, le feu couve. Je trouve dans les insurrections européennes victorieuses, dans les téméraires et inabouties résistances africaines la confirmation des thèses développées dans mon livre.

La nation

A l’aube du 20 septembre 1792, dans les champs trempés de pluie et sur les collines environnant le petit village de Valmy, dans la vallée de la Marne, les soldats révolutionnaires commandés par Dumouriez et Kellermann observent les rangs supérieurement équipés, interminables, de l’armée du duc de Brunswick. L’Europe réactionnaire, antirépublicaine, mobilisée par les exilés français, conduite par les maréchaux prussiens et autrichiens s’apprête à envahir la France. Il s’agit de venger l’affront d’août 1792, d’écraser une révolution qui, de l’Atlantique aux plaines hongroises, fait lever l’espoir des peuples asservis.

Une canonnade, le tonnerre roulant des obus et — sorti de dizaines de milliers de gorges — un cri : « Vive la nation ! » Les gueux de Dumouriez et Kellermann, aux uniformes en loques, à l’armement hétéroclite, brisent en un matin la vague vengeresse de l’Europe coalisée. Sur une crête, derrière les lignes prussiennes, allemandes, un homme de quarante-cinq ans voûté, aux tempes grisonnantes, aux yeux fiévreux, ministre du duché de Weimar, observe la scène. Derrière lui, se tient son domestique qui, quelques instants auparavant, l’a porté dans ses bras à travers les chemins inondés. Goethe est souffrant, mais lucide. Dans son carnet, il note : « De

ce jour et de ce lieu date une ère nouvelle dans l'histoire du monde. » Plus tard, parlant à son ami Eckermann, il dira : « Les soldats français auraient pu crier : "Vive toutes les nations !"… Voilà le sens caché de leur cri[6]. »

Aliénation culturelle profonde et douloureuse provoquée par l'imposition forcée d'une idéologie d'État incantatoire et débilitante. Chômage, misère, perte totale de tout sens d'un destin collectif. Système clos provoquant la claustrophobie et le désespoir. Tous ces ravages ont été infligés au moyen du terrorisme d'État par une petite minorité de militants dévoyés à d'anciennes et riches sociétés européennes. Pour les peuples d'Europe orientale, le pouvoir colonial soviétique, ses satrapes locaux, ont signifié avant tout une mutilation culturelle, une privation d'Histoire.

Les insurrections, grèves, manifestations et cortèges libérateurs de ces dernières années ne légitiment pas l'ordre capitaliste et marchand d'Occident. Ce n'est pas pour instaurer le « marché libre » avec son inévitable cortège de bantoustans, de famines, d'humiliations et de refus racistes que les ouvriers de Gdansk ont affronté les blindés ornés de l'étoile de sang. La jungle capitaliste ne fait rêver que les imbéciles. Les intraitables dissidents de Prague, les paisibles révolutionnaires de Leipzig ont affronté la prison, parfois la mort pour une cause et une mémoire autrement plus solides : la nation, sa résurrection.

Blaise Pascal : « L'homme est un néant, capable de Dieu. » Par Dieu, il faut entendre responsabilité personnelle, éveil de la conscience, raison, amour, libre choix. Avec la force du torrent, ces désirs ancestraux brusquement éveillés font irruption en Europe de l'Est détruisant dans ses fondements l'ordre impérial soviétique.

C'est donc dans leurs cultures autochtones, leurs identités collectives, leurs traditions ancestrales que les peuples opprimés puisent aujourd'hui leur courage d'être libres. Ce à quoi, fascinés, nous assistons depuis deux

ans, c'est la révolte de la nation contre l'empire, de l'homme contre la bête.

Reste à expliquer un paradoxe : au moment où dans la partie orientale de notre continent les peuples s'acharnent à reconstituer leurs identités nationales singulières — les forces nationalitaires centrifuges s'apprêtent à démanteler les États plurinationaux de Tchécoslovaquie, de Yougoslavie, exigeant le retour aux entités ethniques, linguistiques originelles —, les États nationaux d'Occident se dépouillent volontairement de leurs droits de souveraineté. Voltaire : « La nation est un groupe d'hommes établis sur un territoire défini, qui forme une communauté politique et se caractérise par la conscience de son unité et de sa volonté de vivre en commun ; personne juridique constituée par l'ensemble des individus composant un État, mais distincte de celui-ci, elle est titulaire du droit subjectif de souveraineté[7]. »

Le paradoxe n'est qu'apparent : les peuples d'Europe occidentale ayant pendant des générations vécu librement l'exaltante aventure du contrôle territorial, de la communauté politique, de la conscience d'unité, de la souveraineté d'État et de la volonté de vivre en commun, décident aujourd'hui de construire — sur des bases institutionnelles originales — une communauté économique, politique, sociale, culturelle plus vaste, devant permettre l'épanouissement d'un projet démocratique durable, à l'abri des conflits fratricides entre nations. Les peuples de l'Est, en revanche, fraîchement sortis de la nuit totalitaire et profondément mutilés dans leurs identités éprouvent un besoin différent : celui de retrouver, chacun pour soi, leurs racines ancestrales, les sources de leur singularité.

La solitude du tiers monde

Et le tiers monde ? Le combat pour leur identité culturelle singulière, la lutte contre la séculaire aliénation menée par les peuples du tiers

monde, rencontrent aujourd'hui des obstacles inédits.

La situation est particulièrement dramatique pour les peuples négro-africains.

Quelques repères : 382 millions d'hommes, de femmes, d'enfants vivent dans les 46 pays au sud du Sahara (derniers chiffres solides : ceux de l'Annuaire démographique des Nations unies de 1983, portant sur 1982) ; 116 millions habitent les 5 pays d'Afrique maghrébine et du Nord. Or, plus de 5 millions d'Africains noirs sont, en 1990, enregistrés par le Haut-Commissariat des Nations unies comme des réfugiés politiques au sens des conventions internationales. Parqués dans des camps ou laissés à eux-mêmes, ces réfugiés sont les victimes des guerres civiles, massacres prémédités, génocides raciaux et conflits les plus variés.

Exemple : des centaines de milliers de pasteurs, de paysans, de citadins érythréens fuyant les bombes à fragmentation, le napalm de l'aviation éthiopienne, croupissent dans les camps du Soudan oriental. Au Mozambique, une organisation terroriste appelée RENAMO, financée par l'Afrique du Sud et, curieusement, jusqu'à récemment par certains secteurs des services secrets allemands, ravage les villages de l'Est, du Nord, chassant des centaines de milliers de survivants, souvent estropiés, traumatisés, vers le Malawi, le Swaziland, le Zimbabwe. Au Soudan méridional et forestier, une guerre civile effroyable, dressant les peuples dinka, shilluk, nuer contre les dominateurs arabe et nubien du Nord, dure depuis 1955 ; elle jette sur les routes des cortèges de réfugiés sous-alimentés, agonisants. Au Burundi : les dirigeants militaires de la minorité régnante tutsi (18 % de la population), mus par une haine raciale aveugle, déciment depuis 1972, périodiquement, leurs compatriotes hutu (surtout les scolarisés) ; périodiquement, les rescapés de ces massacres se réfugient au Ruanda, en Tanzanie, plus rarement au Zaïre.

1990 : les Kourous, ethnie du président assassiné (et assassin) Samuel Doe, fuient leurs terres du Liberia, pourchassés par la soldatesque de Taylor, de Prince, vers les terres (également habitées par des Kourous) de Côte-d'Ivoire voisine.

Au Tchad, les seigneurs de la guerre, tous issus du Tibesti, se chassent au pouvoir à N'Djamena. Décembre 1990, dernier bouleversement en date : Idriss Déby, ses bandes armées chassent de N'Djamena les Goranes de Hissène Habré ; ce dernier était arrivé au pouvoir huit ans auparavant en écrasant Goukouni Ouëddeï, fils du Derdeï des Toubous[8]. Les victimes ? Avec une belle régularité, ce sont les populations noires du Sud, les Sara avant tout, qui souffrent, sont massacrées, se réfugient au Cameroun, en République centrafricaine.

Au Ruanda, depuis 1962, le Parmehutu triomphe. Conséquences : plusieurs centaines de milliers de Tutsi survivants prennent les pistes pour l'Ouganda. Octobre 1990 : leurs fils, armés par Museweni, tentent de reprendre les terres perdues, mais s'enlisent dans la guérilla au nord du pays.

Au Niger, au Mali, un million et demi de Touaregs subissent la répression sanglante, la persécution raciste des Négro-Africains au pouvoir ; dès 1989, la guerre de guérilla enflamme l'Adrar des Iforas.

La moitié de tous les réfugiés politiques de la planète, reconnus comme tels par les conventions des Nations unies, se trouve aujourd'hui en Afrique noire.

Victimes au cours des siècles d'effroyables cataclysmes, les peuples négro-africains sont aujourd'hui les hommes les plus mobiles de la planète. Hier : de 1526 (date de l'établissement de la vice-royauté à Sào Salvador de Bahia par Tomas de Souza) jusqu'en 1888 (décret de l'abolition de l'esclavage signé par la princesse Isabelle du Brésil), plus de 20 millions d'hommes, d'enfants, de femmes ont été arrachés à leurs foyers, déportés au-delà des mers par les esclavagistes européens, arabes.

Combien de migrants aujourd'hui ? Une étude exhaustive du principal spécialiste pour les migrations interafricaines de l'Organisation internationale du travail répond : « Sur la base d'un rapport assez grossier, mais communément admis, entre réfugiés et total des migrants estimé, compris entre un et six ou un et sept, on peut, à partir d'un chiffre

de 5 millions de réfugiés supposer que le nombre total des migrants est de six à sept fois plus élevé[9]. »

Aux persécutés politiques, il faut donc ajouter environ 35 millions d'hommes, de femmes, réfugiés de la misère, de la faim, du chômage permanent, rescapés des sécheresses récurrentes, des cataclysmes naturels successifs. Ces migrants s'agglutinent aux abords des grandes villes : Abidjan, Lomé, Kampala, Dar-es-Salam, Nairobi, Mombassa, Dakar, Khartoum, *etc.* Leurs configurations sociales sont multiples : travailleurs migrants traditionnels mossi (plus d'un million) quittant les hauts plateaux centraux du Burkina pour les plantations de cacao de la forêt ivoirienne, ou ghanéenne. Ouvriers surexploités noirs de Gaza (Mozambique méridional) qui cherchent une survie pour eux, leurs familles, dans les mines d'uranium, d'or du Rand et du Transvaal. Les exemples sont multiples.

Plus de 10 % de toute la population d'Afrique noire est aujourd'hui sur les routes, arrachée à ses foyers, privée de ses droits politiques et de la plus élémentaire protection sociale.

Que fait l'Europe, riche, puissante, capitaliste, marchande, constellée de laboratoires de recherche, d'industries rationalisées, de systèmes de communication intégrés, regorgeant de capitaux, hérissée de technologies[10] ? Elle s'unifie… et se barricade ! En son sein naît un monstre : l'ethnocentrisme.

C'est vers cette Europe que tentent de se diriger tout naturellement les millions de migrants noirs (mais aussi maghrébins, asiatiques) qui, sur leur continent d'origine, ne trouvent ni subsistance ni espoir de survie. Ils butent sur des barbelés, des murailles de flics, qui protègent un continent désormais réservé aux Blancs.

Depuis les premiers accords fondateurs de Rome (1957) c'est au son des trompettes, sous les lumières des télévisions et de l'autosatisfaction

bruyante que s'annonce chaque nouvelle œuvre contractuelle, chaque nouvelle étape de la progressive unification de l'Europe.

7 400 Eurocrates s'affairent au quartier général de la CEE, la sinistre caserne de verre et de béton à Berlaymont, au cœur ravagé du vieux Bruxelles. En 1989, ils ont publié plus de 1300 décrets, décisions, ordonnances, « findings » allant des règlements portant sur les normes de qualité admises du papier toilette, de la définition de la « sangria authentique », jusqu'à l'utilisation des emballages de plastique sur le territoire des États membres de la CEE[11].

Mais c'est dans le silence, la discrétion extrême, la honte nocturne que se sont conclus les accords dits de Schengen[12]. Ils sont au fondement de l'Europe policière. Ouverture des frontières, libre passage, puis abolition graduelle des postes de douane ? Oui pour les Blancs, les chrétiens, les Européens. Mais refoulement, visa exigé et rarement accordé, humiliations et contrôles pour les hommes, les femmes faméliques, au teint basané, à l'accent incertain, à la foi étrangère.

Quelle formidable régression ! Même mon pays, la paisible Confédération helvétique, faite de quatre peuples différents et longtemps un modèle d'ouverture sur le monde qui, seul parmi les 18 pays industriels de l'OECDE réalise, année après année, un bilan commercial excédentaire avec les 122 pays du tiers monde, introduit dès janvier 1991 l'obligation du visa pour les ressortissants maghrébins. Quant aux Négro-Africains — rassurez-vous ! — il y a longtemps déjà qu'ils n'obtiennent plus ni droit d'entrée libre ni permis de travail en Suisse[13].

Voyez le drame du migrant soninké du haut-fleuve du Sénégal, du chômeur kabyle, du crève-la-faim marocain qui, en 1991, chercherait son salut sur une chaîne de montage de Nanterre, de Düsseldorf, de Twickenham ou de Barcelone ! Refoulement quasi automatique, insultes souvent.

Le système intégré transnational des ordinateurs des polices des frontières fonctionne sans accroc. La répression de l'immigration extra-européenne est une grande et noble conquête de la CEE, de l'AELE.

Racisme ? Non[14]. Tout Eurocrate imbu de sa mission vous l'expliquera : protection légitime des richesses acquises au cours de quatre siècles de rapines coloniales ; sain refus d'en partager les fruits avec ces millions de gueux venus du Sud.

En même temps — glorieuse conséquence de la persistance du système néocolonial asservissant l'Afrique — des dizaines de milliers d'Européens, qualifiés ou non, travaillent, acquièrent leurs revenus en Côte-d'Ivoire, au Maroc, au Sénégal, au Gabon, au Zimbabwe, en Zambie, au Zaïre. Réciprocité ? Aucune. Discrimination ? Toujours.

Roger Bastide parle du « savoir savoureux » qui se transmet par la rencontre singulière entre des êtres d'expérience, de culture, de mémoire différentes. A côté et en dessous de la culture savante, il existe — puissant comme un fleuve souterrain — la culture populaire. Elle se constitue par métissage, par mélange des peuples, par échanges contingents, conjoncturels, imprévisibles des perceptions infraconceptuelles de chacun.

Eh bien, mes amis ! Tout cela est maintenant terminé. Les regards, les intonations, les spermes et les mémoires d'Afrique et de l'Europe ne se mélangeront plus. Ou alors seulement par accident. Comme au début du crétacé, il y a plus de 130 millions d'années, les continents aujourd'hui s'éloignent les uns des autres[15]. Les Eurocrates de Bruxelles, leurs complices dans les chancelleries des États membres de la CEE ou de l'AELE, la rationalité marchande, l'abyssal égoïsme des Blancs, européens et riches en ont ainsi décidé.

Je sais : l'Europe, en 1991, cherche et, partiellement, trouve son identité singulière perdue. Elle reconstitue l'homogénéité d'une conscience collective longtemps fractionnée. *Jamais, depuis les croisades*, l'Europe n'a connu une telle soif d'identité. Mais en 1187, il y avait, face aux croisés, un extraordinaire Kurde, natif du village de Takrit, sur le Haut-Tigris, en Mésopotamie : *Saladin El-Ayoub*, vainqueur des chrétiens à

Jérusalem. Derrière lui, autour de lui, des classes savantes, des politiques de haute culture, unies dans un projet commun. Le sultan kurde incarnait une civilisation scientifique, technologique, philosophique largement supérieure à celle de ses frustes adversaires francs. Le monde de Saladin s'imposait comme un contre-pouvoir, une résistance victorieuse, un foyer autonome et rayonnant de culture face à l'Europe coalisée et sa revendication bruyante de domination universelle[16].

La situation, en notre fin de XXe siècle, est tout autre : le tiers monde, et plus particulièrement l'Afrique, l'Orient arabe, est habité en sa quasi-totalité par des peuples en plein désarroi. Des pouvoirs fractionnés, fragiles, des discours éclatés, des consciences régionales antinomiques, des identités morcelées… rien qui ne permettrait d'affronter avec succès la croisade de la rationalité européenne triomphante.

Autre remarque : en janvier 1991 quelques milliers de négociateurs, parmi les plus compétents du monde, se réunissent au Palais des Nations à Genève pour la phase finale de ce qu'on appelle l'« Uruguay round » : le GATT (General Agreement on Tariff and Trade) est l'organisation mondiale intergouvernementale chargée de promouvoir à travers la planète l'échange le plus libre possible de services et de biens. Son but : éliminer autant que faire se peut les barrières douanières, les prescriptions de contingentement, etc., portant atteinte à la liberté de commerce la plus complète possible. En 1990, le volume total du commerce mondial (valeur monétaire de biens et services échangés) a dépassé les 3 000 milliards de dollars.

Or, au cours de l'« Uruguay round » (ainsi nommé parce qu'il a été, des années auparavant, inauguré à Montevideo et Punta del Este), les 122 pays du tiers monde ont subi une défaite sévère. Pour la première fois, les puissances industrielles — et avant tout la CEE — ont réussi à inclure dans le GATT — c'est-à-dire de rendre universelles les sanctions qui légitiment la validité de ces droits — les marques, les brevets, en bref : tous les biens découlant de la protection intellectuelle.

En d’autres termes : la domination scientifique, technologique, le contrôle du savoir problématique, du développement des biens scientifiques nouveaux, exercés par les centres de recherche, les universités, les laboratoires européens, américains, japonais sur les autres pays de la planète, se trouvent maintenant légitimés, codifiés, sanctionnés par la loi contractuelle internationale.

Il existe de multiples autres raisons pour la graduelle dissolution des ancestrales relations entre l’Europe et l’Afrique. J’en cite quelques-uns dans le désordre.

Durant les décennies 1960-1980, de très nombreuses industries européennes s’expatriaient dans le tiers monde. Des zones franches naissaient : de l’île Maurice à Singapour, de l’Afrique du Sud à la Gambie. C’étaient avant tout des installations industrielles produisant des biens (automobiles, machines à outils, etc.) relevant de technologies dites achevées, c’est-à-dire des produits qui n’étaient plus susceptibles d’amélioration, de transformations qualitatives. Restaient en Europe essentiellement les laboratoires, les centres de recherche, les industries de pointe, en bref : tout ce qui relève du savoir problématique.

La raison de ces transferts d’installations de production hors d’Europe était évidente : l’industrie allait là où les coûts de la main-d’œuvre (accessoirement la fiscalité) étaient les plus bas. Exemple : à Port-Louis (île Maurice), dans les secteurs primaire et secondaire, les femmes travaillent 55 heures par semaine en moyenne pour des salaires trois fois inférieurs à ceux payés en Suisse ; l’horlogerie suisse y transportait donc un certain nombre de ses productions qui ne nécessitaient pas une main-d’œuvre qualifiée. De même le textile : en l’espace de moins d’une décennie, la très grande partie de l’industrie du textile saint-galloise (Suisse orientale), zurichoise, émigrait en Corée du Sud. Volkswagen s’en allait au Brésil.

Aujourd'hui le mouvement s'inverse : les méthodes de rationalisation extrême, les nouvelles méthodes de gestion (exemple : gestion par ordinateurs de la chaîne de production presque complètement automatisée), utilisation de robots dans de nombreux secteurs, font que la main-d'œuvre humaine, son coût de revient n'entrent que pour une quantité négligeable dans le calcul des industriels. En revanche, les frais de transport intercontinentaux des biens produits augmentent. D'où le rapatriement des installations de production en Europe[17].

J'ajoute qu'aucun des pays africains noirs — avec la possible exception du Nigeria — n'a développé un marché de consommation interne digne de ce nom.

Autre raison encore de la distanciation rapide entre les continents. Les matières premières du tiers monde (excepté le pétrole et quelques rares matières minières) perdent rapidement de leur importance. Des matières de substitution naissent tous les jours. Le coton d'Égypte, du Tchad, du Nicaragua ? La fibre synthétique le remplace. En Suisse, depuis 1988, personne ne consomme plus de sucre de canne. L'excédent betteravier de la CEE est tel que, pratiquement, tous les consommateurs européens obtiennent du sucre de betterave à des prix frisant la gratuité. Et tant pis pour les économies exportatrices (parfois monoproductrices) de sucre de canne comme celles de Cuba, du Nicaragua, du Honduras, du Brésil…

Je n'oublierai jamais ma visite en 1986 à l'Exposition industrielle et agricole permanente de Yokohama : pratiquement toutes les matières premières agricoles africaines ou autres, tous les légumes, fleurs, céréales, *etc.* y sont cultivés hors sol en des volumes et des qualités tout à fait impressionnants par les installations japonaises.

Parler d'une domination des économies africaines par le capital étranger n'est plus guère pertinent aujourd'hui. Il y a bien sûr le problème effrayant du garrot de la dette, des ravages sociaux provoqués par l'ajustement structurel[18]. Mais les capitaux étrangers ne s'investissent plus guère en Afrique noire (mis à part les secteurs pétrolier, minier). Les

investisseurs se désengagent. L'instabilité, le faible taux d'accumulation interne des économies africaines n'incite personne à des engagements dans les secteurs industriels, les services, les transports ou la distribution. Depuis trois ans, le flux des capitaux allant du Sud vers le Nord est plus important que celui qui va d'Europe (d'Amérique, du Japon) vers l'Afrique[19].

Une étude attentive des bilans du commerce extérieur des 18 pays industriels de l'OECDE démontre que les volumes du commerce avec l'Afrique subsaharienne baissent de façon parfois substantielle.

Cette diminution des échanges Nord-Sud n'est nullement compensée par une intensification des échanges Sud-Sud. En 1989, 5,6 % seulement du commerce extérieur des pays d'Afrique noire s'effectuait à l'intérieur du sous-continent.

En 1970, les pays industrialisés s'étaient engagés à augmenter en l'espace de dix ans leur contribution d'aide au développement jusqu'à une somme correspondant au 0,7 % de leur produit national brut. 1990 : la moyenne des contributions se situe à 0,35 %, soit à la moitié des sommes promises[20].

Raison invoquée ? La nécessaire construction de l'Europe. La stratégie définie par le sommet des chefs d'État de la CEE de novembre 1990 à Rome est ambitieuse : reconstruire les économies de l'Europe de l'Est ruinées par 40 ans de pouvoir totalitaire et de gestion inepte ; réunir en une zone d'intégration régionale les économies ainsi reconstruites ; affilier cette zone à l'AELE ; unir, dans un avenir indéterminé, l'ensemble des zones d'intégration périphériques à une CEE devenue communauté économique, politique continentale et supranationale.

La première phase à elle seule coûtera, à la CEE, plusieurs dizaines de milliards de dollars.

L'Afrique aujourd'hui s'éloigne comme un radeau dans la nuit vers un destin de nouvelle et radicale solitude.

N.B. : Malgré quelques discours de circonstance tenus notamment par Jacques Delors, le dominateur blanc se désintéresse du dominé noir. Où ira l'Afrique ? L'Europe, au fond d'elle-même, s'en moque.

Un soir d'été austral 1888, au « salon noble » du palais de la Praça 15 à Rio de Janeiro : la princesse Isabelle, régente, en l'absence de son père, de l'empire du Brésil, vient de signer le décret d'abolition de l'esclavage. Le général Rio Branco, adepte convaincu de la philosophie positiviste d'Auguste Comte, franc-maçon, lui demande, inquiet : « Que vont devenir toutes ces familles noires, tous ces esclaves libérés dans nos champs, nos mines, nos maisons ? » Isabelle, superbe, répond : « J'ai accompli mon devoir. J'obéis à la loi morale. » Autrement dit : que m'importe le destin de cette anonyme multitude d'êtres de couleur, de provenance, de croyance si totalement différentes des miennes !

A cent ans de distance, les Eurocrates de Bruxelles ne raisonnent pas autrement.

A leur hypocrisie, je préfère le sobre réalisme de Max Gallo. Gallo : « Le monde habité, celui qui, aujourd'hui, seul compte, se situe dans un triangle entre New York, Tokyo et Stockholm. Lui seul fait l'Histoire, lui seul m'intéresse[21]. »

La renaissance

Le racisme est le crime absolu, la forme définitive de la haine. Un Noir, un Arabe, un Juif, haï parce que noir, arabe, juif, ne peut échapper à la haine parce qu'il ne peut cesser d'être — aux yeux du raciste et à ses yeux propres — noir, arabe, juif. Il n'existe pas d'exclusion plus violente, plus achevée que l'exclusion raciste. Elle est la négation sans appel de l'humanité de l'autre. La victime est tout simplement exclue du champ des vivants, toute similitude avec son semblable lui étant déniée.

La définition généralement admise du racisme est celle formulée par l'UNESCO : une doctrine qui prétend voir dans les caractères intellectuels et moraux attribués à un ensemble d'individus, de quelque façon qu'on le définisse, l'effet nécessaire d'un commun patrimoine génétique. C'est le racisme du nazi, de l'antisémite, de l'afrikaner d'Afrique du Sud, du Ku-Klux-Klan, du fasciste de tous les temps. Il faut le combattre, sans concessions ni rémission, partout.

1971, dans la grande salle de l'UNESCO à Paris, Claude Lévi-Strauss fait un discours intitulé « Race et culture ». Consternation dans l'auditoire. L'orateur suggère que le rejet violent de l'autre, le refus irrationnel du dialogue entre cultures — toutes conduites propres aux racistes — comporte, au cœur même de l'abjection, une semence d'espoir, la séparation pouvant favoriser « l'affirmation créatrice de chaque identité ». Elle peut « représenter le prix à payer pour que les systèmes de valeurs de chaque famille spirituelle ou de chaque communauté se conservent, et trouvent dans leur propre fond les ressources nécessaires à leur renouvellement[22] ».

Ce n'est évidemment pas du racisme tel qu'il est défini par l'UNESCO que parle Lévi-Strauss. L'anthropologue parle de ce qu'il appelle l'« *incommunicabilité volontaire* », la discrimination qui se pratique par ignorance intentionnelle. De quoi s'agit-il ? Tout homme qui n'est pas entièrement aliéné par la rationalité marchande reste attaché aux valeurs fondatrices, singulières, de son identité, celles qu'il a reçues par sa socialisation. Dans certains cas, cet attachement peut le rendre totalement aveugle aux valeurs d'autrui et donc le conduire — malgré un authentique amour de la vie et des êtres — à une conduite discriminatoire, proche de la conduite raciste.

Pour résister, la victime n'a alors plus qu'un seul recours : plongeant au plus profond d'elle-même, elle doit y déterrer les racines — historiques, culturelles — de son être singulier, ses valeurs autonomes, lui permettant de récupérer, puis d'affirmer son humanité agressée.

Entre l'Afrique et l'Europe, nous vivons le temps de la déconnection, de la distanciation, de l'éloignement progressif des continents. Fermeture de l'Europe à l'immigration africaine, exclusion du projet culturel du métissage, effondrement des rapports commerciaux entre le Sud et le Nord, transfert des capitaux Sud-Nord au moyen du service écrasant d'une dette indécente, substitution par des produits de synthèse ou créés hors sol de la plupart des matières premières agricoles africaines. L'ordre du monde s'effondre.

Cet ordre était habité par l'inégalité : 16 % de la population du monde a, en 1988, consommé 63 % de tous les biens créés sur la planète.

C'était un ordre impérialiste, inégalitaire, souvent meurtrier fondé sur la domination de l'Occident, l'asservissement de l'Afrique. Mais cet ordre assurait néanmoins l'unité de la société planétaire, même si — dans les termes de Jean-Paul Sartre — il s'agissait d'une « unité négative ».

Aujourd'hui, la société planétaire se désagrège. L'Amérique latine, l'Afrique, quelques archipels, presqu'îles et déserts d'Asie se détachent de l'Europe, de ses diasporas blanches d'Amérique septentrionale, du Pacifique, d'Afrique australe. Ou plutôt : ces contrées immensément peuplées du tiers monde sont repoussées, comme des radeaux nocturnes, par un continent européen qui, en passe de recouvrer son antique unité et la plénitude de sa puissance, ne s'intéresse désormais plus qu'à ses propres diasporas et éventuellement au Japon[23].

Lundi 17 décembre 1990 : une soirée lumineuse de la saison sèche sur l'extrême pointe du cap Vert à Dakar. Le grand auditoire de l'Université Cheikh-Anta-Diop est rempli de centaines d'étudiants, d'étudiantes, d'écrivains, de musiciens, de syndicalistes, d'hommes et de femmes politiques, de marabouts, d'artistes venus là pour participer à la séance de clôture de la Première Biennale culturelle africaine.

A la tribune, la fine fleur de l'intelligentsia africaine : Théophile Obenga, Cheikh Hamidou Kane, Joseph Ki-Zerbo, Bakary Traore, Marne

Sow, Nfaly Savane, Mame Less Camara, Boubakar Diop, e.a. L'ironie froide, le désespoir contenu, Joseph Zi-Kerbo résume de sa voix frêle les travaux de la Biennale qui ont duré 10 jours :

« Notre passé est aveugle,
Notre présent est muet
Et l'avenir est sourd. »

Personne dans l'immense salle n'émet la moindre protestation.

Mais tout le monde aussi sent qu'au cœur le plus sombre de la crise loge un espoir. Théophile Obenga : « Quand les éléphants se battent, c'est l'herbe qui souffre… Le choix de l'Afrique est simple : devenir éléphant à son tour ou rester l'herbe d'un terrain vague de l'Histoire. »

La liquidation définitive de l'héritage empoisonné laissé par le colonisateur implique le dépassement de la balkanisation étatique, du fractionnement politique et économique de l'Afrique. La fédération des États unis d'Afrique, nourrie de l'ancestrale espérance panafricaine — celle qui avait voyagé dans les bateaux esclavagistes, maintenu en vie les bêtes de somme noires des champs de coton du Mississippi, animé Nkrumah, fondé l'OUA — est aujourd'hui l'horizon de l'Histoire pour les Africains les plus conscients[24].

La solitude sera demain le lot certain des peuples d'Afrique. Mais c'est dans la solitude que se mènent les aventures spirituelles les plus exaltantes.

Obenga se tut et personne dans l'immense salle ne douta qu'une fois débarrassée des agressions culturelles allogènes (« libérales », marxistes, etc.), l'Afrique retrouverait rapidement ses ancestrales mémoires, ferait renaître ses identités singulières, déterrerait et ferait vivre ses valeurs.

Pour notre Occident ravagé par l'instrumentalisation de la nature et des hommes, la rationalité marchande, la maximalisation du profit, les

hautes cultures africaines ressuscitées — d'autres encore — seront comme des oasis dans le désert, des foyers précieux de sens.

Genève, mars 1991.

---

1. « Vopo » : Volks-Polizei (« police du peuple »), la principale force de répression intérieure publique du régime.
2. Egon Krenz est le responsable au Bureau politique du SED, de la police secrète, des services de sécurité et des réseaux d'espionnage.
3. « Stasi » : « Staats-Sicherheit » (« sécurité de l'État »), comportant la police secrète, les services d'espionnage et de renseignements intérieurs et extérieurs et environ un million d'informateurs dans toute la RDA (18 millions d'habitants).
4. Il existe au royaume chérifien une opposition de cour : USFP, les communistes et quelques autres formations la constituent. Cf. Gilles Perrault, *Notre ami, le roi*, Paris, Gallimard, 1990.
5. Appellation populaire du bagne de Tazmamart.
6. J.-P. Eckermann, *Gespraeche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1955.
7. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Paris, Éditions Garnier, coll. « Classiques Garnier », 1982.
8. Les trois seigneurs de guerre sont tous issus des immensités rocheuses et désertiques du Nord : Hissène Habré est un Gorane de l'ethnie Amakaze, tandis qu'Idriss — Gorane lui aussi — appartient à la branche Zaghawa. (Cf. Omar Nasser, « Tchad », in *Le Nouvel Afrique-Asie*, Paris, n° de janvier 1991, p. 16.)
9. Sergio Ricca, *Migrations internationales en Afrique*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1990.
10. En 1989, les douze pays de la CEE et les six de l'AELE ont produit ensemble 42 % de tous les biens de la planète.
11. Pour les exemples : cf. David Brooks, « How to stop worrying and love the EC », in *The Wall Street Journal*, n° des 14 et 15 décembre 1990.
12. Accords du 14 juin 1985 concernant « les trafiquants de drogue, les terroristes, les demandeurs d'asile et les migrants ».
13. Voyez la pratique suisse en vigueur en 1991 : l'Algérien démuni (il en va évidemment tout autrement pour le prévaricateur qui, ses quelques millions en poche, descend de l'avion à Cointrin !), se présentant à un poste frontière, se voit concéder un droit de séjour de 60 heures maximum. Le délai est ajouté, à la main, par le fonctionnaire, au-dessus du tampon d'entrée, apposé dans le passeport. Si le voyageur dépasse, ne serait-ce que de quelques heures, le délai de grâce en question, un ordre d'expulsion — interdisant toute entrée en Suisse pendant 15 ans ! — est prononcé à son endroit.

14. Sur le concept de racisme, la conduite raciste, voir nos pages 27 s. ; et aussi Michel Wieviorka, *L'Espace du racisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

15. Les premières grandes séparations ont été celles provoquées par l'apparition des Océans atlantiques du Sud et du Nord. Séparations qui n'ont pas été synchroniques. L'Afrique s'est éloignée de l'Amérique du Sud il y a 130 millions d'années environ. L'Europe a été séparée de l'Amérique du Nord par les flots nouvellement apparus de l'Atlantique Nord, 20 millions d'années plus tard. (Je remercie Jean Charollais, professeur de géologie à la faculté des Sciences de Genève de sa critique de mon image par trop poétique.)

16. Les sultans ayoubides (Saladin, Chirkuh, e.a.) régnant au XII[e] siècle sur l'Égypte, la Mésopotamie, la Palestine, la Syrie, ne sont évidemment pas le seul exemple d'un contre-pouvoir périphérique efficace, dressé face aux prétentions universalistes européennes. Un exemple précédent tout aussi parlant est fourni par la dynastie sunnite, abassyde de Bagdad. Au tournant du IX[e] siècle, Bagdad était de loin la capitale la plus prestigieuse, la plus riche, la plus rayonnante de culture et de science de tout le pourtour méditerranéen. Entre 803 (exécution de son vizir, le Barmakide Yahia) et 809 (date de sa propre mort) Haroun-Al-Rachid négocia, de puissance à puissance, une alliance avec Charlemagne contre ses concurrents, les émirs omeyyades au pouvoir en Espagne.

17. Cette évolution devient particulièrement évidente lorsqu'on consulte les numéros successifs — notamment à partir de 1985 — du *World Development Report*, publié annuellement par l'Oxford University Press pour le compte de la Banque mondiale.

18. Gilbert Blardone, *Le Fonds monétaire international, l'Ajustement et les Coûts de l'homme*, Paris, Éditions de la Caisse d'Épargne, 1990 ; préface de Jacques Forster.

19. Les investissements directs étrangers dans le tiers monde sont en baisse constante : 22,4 milliards de $ en 1989 ; 21,8 milliards en 1990 ; la part de ces investissements par rapport au total des investissements directs étrangers était de 29 % en 1975 ; il est de 14 % en 1989.

20. La CEE verse une aide de 12 milliards d'écus à 66 pays du tiers monde durant 5 ans (convention dite « Lomé IV » du 15.12.1990).

21. Conversation avec l'auteur.

22. Claude Lévi-Strauss, « Race et culture » in *Le Regard éloigné*, Paris, Éditions Plon, 1983, p. 21 s ; l'auteur analyse lui-même l'effet de désarroi produit par sa conférence auprès du public de 1971, dans *Préface* à *Le Regard éloigné, op. cit.*, p. 13 s ; du même, cf. aussi : « Race et histoire » (publié in *Anthropologie structurale II*, chapitre 18).

23. Des révisions conceptuelles, méthodologiques déchirantes attendent les chercheurs, universitaires (sociologues, économistes, politologues, e.a.) se vouant à l'étude des rapports Nord-Sud, du système impérialiste, des structures inégalitaires, de la stratification mondiale, des mécanismes de l'acculturation ambivalente, des formations sociales compradores. Des objets disparaissent : la société planétaire, dans sa structure connue, se dissout. La séparation des continents, la déconnexion entre le centre et ses anciennes périphéries, la régression de l'acculturation, les formations sociales nouvelles naissant de la dissolution de l'ordre impérialiste exigent, pour être approchés, analysés et si possible connus, des concepts inédits.



24. Deux États postcoloniaux, le Mali et la Guinée, comportent dans leur constitution un article prévoyant expressément la suppression de l'État-nation en cas d'unification panafricaine.

AVANT-PROPOS

La tanière de l'âme

Le voyageur Saint-John Perse, enfant de la Guadeloupe, écrit : « Écoute, ô nuit, dans les préaux déserts et sous les arches solitaires, parmi les ruines saintes et l'émiettement des vieilles termitières, le grand pas souverain de l'âme sans tanière[1]. »

Chacun de nous connaît cette heure dangereuse et incertaine du crépuscule : le soleil se couche, l'air tremble, le silence s'installe. Chacun pense à sa propre vie. Il en cherche le sens. En vain. Nous ne savons rien de nous-mêmes, ni d'ailleurs des autres. Tout est inconnu, tout est nouveau. Et pourtant : un mystérieux sentiment de communauté, un désir de partage, nous envahit. L'âme cherche une référence, un lieu où reposer.

S'il existe quelque part une tanière pour mon âme, elle se trouve auprès de ces communautés d'Afrique, des Andes, de l'isthme centraméricain, du Reconcavo de Bahia qui, au cours de mes errances (au sens existentiel comme au sens physique), m'ont accueilli, accepté, m'ont donné leur hospitalité, m'ont guéri.

Je suis ébloui par la puissance de l'identité des peuples de la périphérie. D'où leur vient cette force ? Pourquoi ces hommes sont-ils si solidaires ? D'où vient la fraîcheur de leurs chansons ? La couleur, la vigueur, l'émotion de leur musique ? Comment expliquer leur goût si fort

de la vie, leur espoir indéracinable ? Des bidonvilles du Guatemala aux montagnes de l'Érythrée, des *calampas* de Santiago du Chili aux hameaux desséchés du Cap-Vert, vivent des kyrielles d'enfants. Partout. Dans les endroits les plus sordides, les plus démunis, résonne le rire d'une multitude invraisemblable de gosses ! Explosions de vie ! Il ne se produit pratiquement aucun suicide dans les communautés afro-brésiliennes, pourtant affligées de conditions de vie effroyablement bas. D'où vient cette joie de vivre ? Cette quotidienne victoire sur le désespoir et la mort ? Dans ces communautés, l'optimisme est permanent : à la question empreinte de compassion du visiteur blanc, l'habitant *caboclo* du bidonville de Fortaleza répond en souriant : « *Tudo bem !* » (« Tout va bien ! ») « *Tudo bem !…* » dit la femme de trente ans, maigre, édentée, habillée de loques qui, entourée de ses onze enfants aux ventres gonflés par les vers, se tient sur le seuil de sa cabane dans les *alagados* de Bahia. Optimisme têtu du coupeur de cannes, du *garimpeiro* du *boia fria*, du *caboclo* de la Catingha. Au Brésil, le *garimpeiro* est le chercheur d'or ou de diamants qui travaille à son compte, dans la boue, la pluie, la chaleur torride. *Boia fria* est un terme populaire brésilien qui désigne les journaliers agricoles semi-nomades qui « mangent froid ». A l'aube, ceux-ci se présentent sur la place du village. Le recruteur d'un grand propriétaire en sélectionne quelques-uns pour le travail d'un jour, d'une semaine, de trois mois. Leur salaire est dérisoire. Leurs femmes, mères, sœurs préparent dans une gamelle le plat traditionnel : des haricots noirs que leurs hommes mangeront froids. Le *caboclo* de la Catingha est un métis d'Indien et de Portugais, qui arrache sa subsistance à la savane de cactus, d'herbes tranchantes et de buissons tordus et secs qui s'étend sur les sept États du Nord-Est de la fédération du Brésil. Les Sahraouis vivent et luttent dans le désert le plus inhospitalier du monde : je n'ai jamais rencontré ailleurs un respect aussi délicat du voyageur, une hospitalité aussi généreuse, discrète et subtile. Un paysan des montagnes noires de Tarafal (Ca Vert) gagne moins que le minimum vital : mais le plat de maïs, les quelques mangues dont il dispose, il doit 1 partager autant que

le permet l'indigence de sa famille et de son voisinage. Et quels soins prend un paysan tigréen de la moindre tige de teff[2] ! Son abri de pierres et de boue, posé sur un promontoire des montagnes centrales d'Éthiopie, est entouré de deux ou trois bananiers, d'un lopin en jachère et d'un minuscule champ de teff. Chaque plante est soignée comme un être vivant.

Respect extrême de la nature, de la vie ; goût du soleil, des plantes qui poussent sur un sol craquelé ; volupté de la communication, passion de la convivialité, bonheur de vivre, fierté d'être un homme… La plupart des sociétés du tiers monde n'ont pas connu, de génération en génération, l'exploitation. Elles ne l'ont subie qu'à certaines époques. Par intermittence. Ce sont des sociétés généralement multiconfessionnelles ou, en tout cas, marquées par un fort goût de la tolérance. Musulmans, animistes, juifs et chrétiens-orthodoxes vivent en harmonie sur les plateaux centraux et dans les plaines méridionales d'Éthiopie. Dans les savanes du Burkina ou les villages du Soudan du centre, les catholiques, les musulmans, les animistes, les protestants habitent côte à côte, participent aux mêmes labeurs, aux mêmes joies, aux mêmes institutions. Dans nos sociétés occidentales, par contre, dominées par un christianisme dogmatique, tout le monde doit accepter la souffrance « compensée » par la promesse d'une récompense éternelle dans l'au-delà. Ces dogmes du péché, du sacrifice rédempteur entraînent nécessairement un certain mépris de la vie. Elles imposent face à la vie une attitude d'attente. Attente de la mort, de l'inconnu, de la grâce divine, du salut. Les chrétiens passent généralement leur vie à attendre. Fort heureusement le dogmatisme chrétien n'a pas eu, en Afrique, la même emprise qu'en Europe ou ailleurs. Des régions entières, habitées par des hommes appartenant à des religions diverses, gardent une identité communautaire forte, se mobilisent autour d'un nombre de valeurs ancestrales identiques. Ils ne connaissent pas — ou dans une faible mesure — la soumission aux

impératifs de sacrifice et d'attente qui marquent les dogmes monothéistes en Occident. Ils vivent dans une immanence qui totalise vie et mort.

Dans les communautés plurireligieuses d'Afrique noire et de la diaspora africaine des Amériques, l'union est forte entre l'homme et la nature. L'homme n'y doute pas de sa mission : elle est de maintenir la vie sur terre. Les rites du candomblé reproduisent inlassablement le cycle fermé de la vie, de la mort, de la réincarnation. L'homme africain fait partie d'un tout. Il n'est pas comme l'homme d'Occident, cet être individuellement responsable, enchaîné à l'obligation de produire, né pour endurer la vie — naguère selon l'Église en imitant les saints, aujourd'hui selon la loi du capital en contribuant à son rendement —, ainsi privé du sens de la vie, condamné à l'angoisse.

Les grandes cultures ancestrales du tiers monde étant nées dans des sociétés et groupes restreints ou relativement restreints, elles ont gardé aux rapports sociaux des règles de complémentarité, de réciprocité, d'identité concrétisables et vérifiables par tous les participants du groupe. La valeur d'usage de professions de foi culturelles — même maniées par des pouvoirs répressifs — y est soumise à la sanction collective. L'intérêt de l'homme, sa naissance, sa vie, sa mort, ses désirs, ses rêves, son destin y sont prépondérants.

Si le modèle de la pauvreté a pu rallier les pauvres autour des fondateurs des religions monothéistes, ce n'est pas que la pauvreté soit bonne à vivre, mais parce que ce modèle comportait en effet un singulier pouvoir de revanche contre l'arrogance du rang et de la fortune, une formidable promesse de réhabilitation. En l'exploitant comme modèle sacrificiel, en renvoyant la réhabilitation dans l'au-delà, les pouvoirs constitués ont vidé le message des fondateurs de religions de sa signification sociale, ici-bas. Mais le message premier reste actuel : le respect de la création attribuée à Dieu suppose le respect des créatures, de la vie et de la nature. La recherche du profit maximal est incompatible avec ce commandement. La logique sociale dans laquelle cette

concurrence entraîne les sociétés enchaîne ses membres, qui ne peuvent échapper à la quête de l'accumulation et à la défense des intérêts acquis.

Les sociétés industrielles marchandes disposent d'une instrumentalité, de ressources matérielles, d'une santé physique, d'une organisation sociale, d'un savoir scientifique et technique qui, collectivement, leur permettent de dominer le monde. Mais où réside le bonheur de chaque jour ? Leur connaissance du destin ? Leur communion avec les morts ? Nulle part. Leur âme cherche une tanière en vain.

Dans les sociétés pauvres soustraites à la logique de l'accumulation, la vie s'éprouve sans le support des biens et de l'argent, au contact des autres et de l'environnement naturel. Les objectifs de conquête et de domination y sont limités. Les valeurs de la vie prédominent. Le sens de la vie quotidienne, la joie de l'instant vécu, la dignité constituent l'épargne de ces communautés démunies. Ainsi les hommes au ventre creux, qui ont livré depuis des siècles les matières premières dont se sont enrichis l'Occident et le Nord, conservent-ils encore, au fond du dénuement, un trésor de symboles propres à expliquer et à commander la vie.

En ce sens, ces cultures traditionnelles forment aujourd'hui comme un puits d'eau dans le désert, *un réservoir précieux de sens*.

Ce livre tente d'explorer ce paradoxe : ce sont les peuples les plus pauvres qui connaissent le plus sûrement les sens cachés de la vie.

Les riches aujourd'hui sont souvent les plus démunis. Et les pauvres se vengent sur les riches par un savoir dont la source jaillit dans des communautés intactes, solidaires, chaudes, unissant les morts aux vivants.

Le tiers monde sauvera l'Occident, les pauvres sont l'avenir des riches. La sagesse est vêtue de haillons.

Alors que nous avons de beaux enfants bien nourris, les droits de l'homme, la maîtrise de la planète, la sécurité sociale, nous sommes par notre angoisse empêchés de jouir de ces biens. Privés de la sérénité que confère une identité collective solide, nous avons recours aux stratégies'les plus inattendues. Au début des années 1980, le Consistoire des pasteurs de l'Église nationale protestante de Genève lança une

campagne d'affichage : les murs de la ville se couvrirent de placards multicolores coûteux montrant ici un homme souriant, en complet veston, là une femme en robe élégante, avec — imprimé en caractères rouges — cet appel désespéré : « Vivre ! »

Il existe, en 1990, 62 Églises, sociétés et sectes religieuses à Genève, plus une nuée de cercles théosophiques, spiritistes, *etc.* Les Occidentaux sont encombrés d'idéologies justificatrices de toute sorte.

Tous, nous gardons *la nostalgie de la cohérence*. La solidarité a existé chez nous, autrefois, dans les communautés villageoises et de quartier, par exemple. Elle n'existe plus. Pas même au sein de formations sociales (partis socialistes, communistes, syndicats, etc.) qui l'invoquent bruyamment ! Nos rapports troublés avec la vieillesse, le refus d'accueillir la révolte confuse des jeunes sont des signes du manque de sécurité intérieure que génère l'absence de cohérence.

Ce que les Occidentaux cherchent inconsciemment, c'est une augmentation du pouvoir de vivre. En vain.

Tels des apprentis sorciers, les Occidentaux ont été instrumentalisés par leurs outils. La rationalité marchande a investi l'esprit. Max Horkheimer écrit :

« La machine a rejeté son pilote, elle court aveuglément dans l'espace. A l'instant même où s'accomplit son apogée, la raison est devenue irrationnelle et bête. Le projet de notre temps est l'autonomie du moi, son maintien, alors qu'il n'existe plus de moi à maintenir (…). Lorsque nous parlons de l'individu comme d'une catégorie historique, nous ne désignons pas seulement l'existence spatiale et temporelle, l'existence perceptible d'un membre particulier de l'espèce humaine ; mais en plus nous affirmons que cet individu devient conscience de son individualité en tant qu'être humain conscient. La prise de conscience de sa propre identité fait partie de ce processus. »

Et plus loin :

« L'individualité présuppose le renoncement volontaire à des satisfactions immédiates en faveur d'une sécurité, en faveur de la

sauvegarde matérielle et intellectuelle de sa propre existence. Si la route vers de tels projets est bloquée, il n'existe que peu de raisons pour renoncer à la consommation de jouissances instantanées et passagères (…). Le pouvoir social est aujourd'hui, plus qu'à aucun autre moment de l'histoire, fonction du pouvoir exercé sur des choses. Plus intense est l'intérêt que l'individu témoigne aux objets, plus ces objets le domineront, plus l'esprit sera transformé en un automate de la raison formalisée[3]. »

Cette raison formalisée s'impose à l'individu et se maintient en lui par les ruses les plus diverses :

« Les modèles de la pensée et de l'action, que les hommes reçoivent des agences de la culture de masse, agissent à leur tour sur la culture de masse comme s'ils étaient les idées des hommes eux-mêmes (…). Tout moyen de la culture de masse sert à renforcer les contraintes qui étouffent l'individu, en excluant toute possibilité pour que l'individu puisse, face à toute la machinerie atomisée de la société moderne, se maintenir dans son identité[4]. »

Deuxième paradoxe : l'individualisme forcené des Occidentaux aboutit à une perte définitive de leur identité personnelle, du sens de leur singularité. Pour Horkheimer :

« L'unicité de l'individu consiste désormais dans le fait d'être typique (…). L'individu dépérit et devient une simple cellule de la réaction fonctionnelle (…). Il est désormais le prisonnier d'un présent qui s'évapore (…). Sa vie est déliée d'un but humain ; elle devient le faux-semblant, le simple reflet d'une mouvance, d'une répétition mécanique[5]. »

En bref, l'homme occidental ne survit plus que « grâce au plus ancien moyen de la survie biologique : l'imitation, la mimique[6] ».

L'ambition prométhéenne mène dans des impasses innombrables : l'énergie, qui fait marcher nos usines, éclaire et chauffe nos habitations, fait fonctionner les ordinateurs et les multiples appareils ménagers, provient en grande partie des centrales nucléaires. Centrales qui sont de véritables bombes à retardement posées à la lisière de nos villes et dont

les déchets — mortellement dangereux pendant des siècles — empoisonnent océans et montagnes.

Dans notre monde soumis à l'ordre abstrait et aliénant de la marchandise, l'homme devient une pure cellule réactionnelle du processus marchand. Son identité, désormais, consiste dans le fait d'être typique… Toute passion, toute pensée, tout amour, tout rêve, toute colère qui entrave sa fonctionnalité marchande et la diminue est considéré comme une déviation pathologique. L'efficacité d'accumulation, la maximalisation des profits, commandés par une minorité, gouvernent la planète.

La logique de l'accumulation, de la concurrence, de la séparation produit des contradictions qu'aucune idéologie ne maîtrise plus : contradictions entre les peuples disposant d'un outillage industriel et financier avancé, qui se nourrit des matières premières bon marché et du surtravail des peuples asservis. Mais contradictions plus localement sensibles également : le massacre hebdomadaire provoqué par le trafic routier, l'irréversible dégradation de la nature par la pollution de l'air et de l'eau. Et finalement, la contradiction qui domine toutes les autres : celle qui provient du surarmement nucléaire des principaux États industriels, des quelque 41 000 ogives nucléaires aujourd'hui détenues par les grandes puissances. Notre terre est trouée de silos où dorment les monstres à têtes multiples. Dans les airs patrouillent comme des vautours des bombardiers stratosphériques munis de leur cargaison mortelle. Au fond des océans glissent, silencieux et aveugles, les sous-marins équipés de missiles dont chacun peut anéantir en un instant des centaines de milliers d'êtres humains. Toutes ces merveilles de la science et de la démence humaine menacent à n'importe quel moment de vitrification notre chétive planète.

Les sociétés industrielles marchandes proclament comme valeur centrale l'efficacité de l'accumulation, de la compétition et du risque. La violence contre l'homme, contre la nature y est permanente. Aux hommes sensibles de ces sociétés, l'efficacité de l'accumulation, du conflit, pose constamment des questions angoissantes : avons-nous le droit de

massacrer la nature ? Est-il licite d'exploiter, de tuer les hommes des pays que nous dominons ? Notre conscience est fêlée : elle est malheureuse. D'où vient cette fêlure ? De l'opposition entre la conscience du bonheur possible et celle du malheur réel. La conscience malheureuse est notre compagne de tous les jours. Elle est aujourd'hui le dernier refuge de notre dignité. Contre l'ordre du monde, nous ne pouvons rien ou si peu : mais du moins nous pouvons savoir, dire et redire que « ce qui est montré est montré faux[7] ». La claire conscience de l'ordre absurde du monde est notre dignité.

Regardons maintenant le problème de *la production des indices de légitimité des valeurs culturelles*. Une différence essentielle oppose les grandes sociétés traditionnelles d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine aux sociétés industrielles marchandes d'Europe, d'Amérique du Nord, du Pacifique. Une cosmogonie totalisante et unique gouverne la conscience collective des sociétés traditionnelles. Leurs significations, leurs symboles et leurs images sont univoques.

La société traditionnelle vit sous l'empire d'une cosmogonie homogène. Personne ne met en doute, tout le monde intériorise, célèbre, respecte, traduit en actes ce système de valeurs totalisant. Cette cosmogonie fonde l'autorité légitimatrice des pratiques culturelles. Aux hommes concrets, vivant dans cette société, cette homogénéité, cette cohérence incontestée des significations procurent la sécurité intérieure, l'équilibre psychique, l'absence de la peur.

La situation est tout autre dans les sociétés industrielles marchandes d'Occident. La tranquille et souriante assurance du Sahraoui sortant de son campement, du pêcheur de Salamanza au Cap-Vert revenant de la mer contraste avec les visages harassés, les gestes nerveux, l'agacement, les conduites de solitaires, incapables de communication que j'observe dans le métro de Paris, de New York ou dans les autobus genevois.

Les sociétés industrielles marchandes vivent — pour prendre un terme d'Edgar Morin — sous l'empire de la polyphonie. Leur surmoi collectif est

un surmoi éclaté. Elles sont déchirées par un permanent combat d'idées. Sur leur sol foisonnent, telle une jungle, les idéologies les plus contradictoires, appartenant aux périodes historiques les plus diverses. Segmentarisation de la conscience collective. Déchirements. Devant l'avalanche quotidienne des informations, des analyses éditoriales, des stratégies manipulatrices mises en œuvre par les groupes de pression, l'homme ordinaire a sa tête qui tourne. Il ne sait plus à quel saint se vouer. Où accrocher sa croyance… *Rien n'est vrai puisque tout l'est*.

Surmoi collectif en miettes. Phosphorescence des idéologies, des arguments, des indices de légitimité en Occident. D'où insécurité psychologique des sujets, désarroi, névroses.

Dans de nombreuses sociétés du tiers monde d'ailleurs, les deux univers mentaux coexistent. Exemple : le Brésil. Ravagé par le mythe dévoyé de Prométhée, harassé par l'obligation incessante d'être performant — sous peine d'être éjecté du circuit marchand et donc de perdre un relatif bien-être — les classes moyennes blanches souffrent de peurs terribles. Elles interrogent leur passé, leur présent. En vain. Leur avenir est plein de menace. L'inquiétude est leur lot. Elles ne comprennent plus rien à leur vie. A São Salvador de Bahia, à Rio de Janeiro, à Recife, les psychiatres prospèrent.

Devant le Country Club de Gavea (Rio de Janeiro), le Club nautique de la Barra (São Salvador), glissent — dans le silence majestueux de l'après-midi — les limousines Itamaraty, Mercedes ou Cadillac. Leurs propriétaires sont souvent des psychanalystes, psychothérapeutes, psychiatres, freudiens, jungiens, adlériens des tropiques. Leurs succès thérapeutiques ? Voisins de zéro. Mais ils font avec l'angoisse de leurs clients des affaires en or. Dans ces mêmes villes brésiliennes, la nuit tombée, les tambours résonnent. Les *yawalorixas*[8], les *babalãos*[9] célèbrent les cultes somptueux des candomblés. L'air est lourd des odeurs d'encens, de sueur, de poussière. Sous le toit du baraquement, la brise venue de la mer agite les guirlandes de papier, les lampions colorés. La fraîcheur de la nuit tient les enfants éveillés. Dans le corps des initiés descendent les

orixas[10]. La ronde se constitue. La cosmogonie des descendants d'esclaves — des rites *nagô, jeje, fan, êwê, etc.*[11] — se donne à voir. Au fond du *terreiro*, prêts à payer le prix fort, s'entassent les bourgeois blancs. Les initiés sont habillés pauvrement. Ils sont souvent pieds nus. Les Blancs, par contre, sont élégamment vêtus. Pourtant, ils guettent avec l'avidité des affamés le moindre geste de la *yawalorixa*, de la prêtresse-reine du candomblé. C'est de ses sous-prolétaires humiliés, noirs, de ces pauvres parmi les pauvres, que les Blancs dominateurs de la ville attendent un conseil et de l'aide. Leur salut.

Jeudi après-midi, jour de la divination dans la plupart des candomblés de São Salvador, les queues se forment devant les baraquements de Matatu-Brotas, de Libertad : les membres de la moyenne et petite bourgeoisie blanche viennent consulter le collier d'Ifa, le verdict des *cauris*[12]. La *yawalorixa* calme leurs angoisses, leur indique un chemin.

Reste le problème de l'information : la télévision, la radio, la presse nous convainquent quotidiennement de la permanence du malheur. Notre génération dispose du système de communication, d'information planétaire le plus rapide, le plus complet que l'histoire ait connu. Il exerce sur nous une emprise quasi totalitaire. Le peintre et écrivain Andréas Freund, né à Breslau, élevé en Suisse, correspondant du *New York Times* à Paris, subtil observateur de nos aliénations marchandes, me communique une copie de la loi sur les poursuites et faillites en vigueur dans l'État de New York : la loi interdit aux agents de la force publique la saisie de tout type d'appareil de télévision dans l'appartement d'un failli. Motif : l'appareil de télévision fait partie du minimum vital incompressible du citoyen.

L'efficacité de ce système réside dans la circulation à haute dose et la production ininterrompue d'informations sur les dysfonctions, les catastrophes, les malheurs, les guerres, les viols et les conflits subis par autrui[13]. Ce système, hautement compétitif et concurrentiel, se nourrit d'informations traitées comme des marchandises. La marchandise la plus

valorisée est celle qui produit chez le consommateur l'émotion la plus forte dans le laps de temps le plus court.

La télévision fonctionne dans l'immédiat. Aucune raison analytique ne médiatise plus les différents événements. Ceux-ci sont fractionnés, décomposés. Foin des causalités, des complexes et ambigus rapports entre les choses ! Un événement chasse l'autre. Dans une course haletante et éperdue. C'est le règne du fait divers, des causalités absentes, de l'événement à l'état brut, de l'universalité factice. Richard Labévière, Christophe Devouassoux résument mon propos : « Les témoins des années 80 pourront se dire qu'ils ont eu l'intense satisfaction de vivre en direct *l'avènement grandiose, mais puérily de tout et de n'importe quoi réunis*. Étape critiqué sur le chemin réel du doute, ce moment dramatique de la conscience universelle enregistre le flamboyant retour de l'opinion, celle qui se fait d'après l'opinion, lorsque les choses, les événements, les idées, les valeurs sont seulement parce qu'ils sont. C'est l'essentiel dans son essence. Un être pur qui surfe sur la crête de la vague de l'immédiateté (…). Triomphe éperdu de la certitude sensible ! La sensation remplace la pensée, l'intuition se substitue à la raison, à chacun ses opinions et inutile d'en débattre. Du reste, il n'y a plus de points de repère. Votre certitude s'impose comme le seul rapport possible au monde. Pur rapport, non pas construit, mais donné, prélevé sur telle ou telle nature crue. Temps du crétinisme infinitésimal ! La conscience professionnelle éclate en des milliards de moi juxtaposés et disjoints (…). Paradigme oblige : tout désormais est *fait divers*. Là, dans son incontournable évidence. Vous ne vous imaginez pas à quel point le monde est divers, indéfiniment inconnu ! Mais que ces résonances ne vous effraient pas. C'est notre tâche à nous, médias, de vous mettre en rapport avec lui. Quelle aventure fantastiquement extraordinaire, car vous verrez que cette mise en rapport s'autodétruira dans l'émergence même d'un savoir immédiatement consumé[14]. »

Cette stratégie des médias est loin d'être innocente. Patrick Tort : « Les grands appareils d'influence (l'information, la culture et le

divertissement audiovisuels en particulier) ont compris à partir de 1968 quel rôle ils pouvaient jouer dans la restabilisation d'une opinion ébranlée par un assaut de conscience (…). La prolifération de l'insolite engendre l'indifférence. La banalisation de l'horreur, auto-exceptante pour le spectateur pensant jouir d'un abri perpétuel, rend l'impuissance heureuse et rassurée[15]. »

Ce système de communication est le miroir d'une société dont toute valeur partagée est absente. Le miroir ne reflète plus que l'horreur ou l'insignifiance des destructions. Donc, dans la perception du sujet le monde devient horreur ou jeu. La conséquence ? Une pollution permanente de l'âme, le sentiment d'impuissance, la psychose de la solitude, le refus de l'autre et de l'histoire. Un voile de deuil est jeté sur les gens.

Les hommes des sociétés du tiers monde, dont il est question dans ce livre, sont à l'abri de ces névroses, de ces psychoses. Leurs systèmes de communication produisent d'autres récits. D'autres relations s'établissent entre eux. Là où le Cap-Verdien va le soir écouter chanter Bana, le Français s'installe devant sa télévision et regarde les femmes battues. Le spectacle permanent de la dysfonctionnalité fait naître en nous le désir brûlant de l'ignorance. Ce désir est puissant. Beaucoup y succombent et barrent définitivement la route au travail de la raison.

L'homme d'Occident vit dramatiquement le problème de la marchandise. Producteur de marchandises, l'homme devient marchandise lui-même lorsqu'il travaille, rebut lorsqu'il ne travaille plus. Ses valeurs ? Il les puise dans le circuit de la marchandise. Son identité lui est fournie par sa fonctionnalité marchande. Il doute de lui s'il n'est pas bon producteur, bon consommateur. Sorti du circuit, il n'est plus rien.

Drame fondamental du chômeur, des vieux, des marginaux et plus généralement de tous ceux qui ont un « accident » de parcours.

Mais celui qui reste intégré au circuit vit un drame semblable. Car il doit évacuer — souvent sans y parvenir — toute valeur ne correspondant

pas à la rationalité marchande et qui, pourtant, habite ses rêves, hante son désir.

La société marchande, infiniment complexe, mobilise toutes mes forces. Je m'épuise à être conforme à sa rationalité, performant dans ma fonctionnalité, identique au modèle de conduite qui m'est imposé. Comment préserver dans ces circonstances les valeurs auxquelles — en vertu de mon expérience intime, de mon usage personnel, de mon désir — je crois ? Comment préserve la beauté dans un monde qui la massacre ? La solidarité lorsque la compétition fait la loi ? La cohérence face aux clignotements chaotiques des significations qui changent au gré des rapports de forces changeants ?

Cet exercice m'épuise. J'ai la nostalgie de la diminution des conflits.

La logique de l'accumulation, de la concurrence, de l'individualisme forcené, de la solitude, de l'affrontement est en contradiction radicale avec les valeurs fondatrices des sociétés du tiers monde qui seront décrites dans ce livre.

J'éprouve physiquement les deux mondes. Chaque retour d'Afrique ou du Brésil est douloureux : dès la sortie de l'aéroport de Cointrin, c'est le choc. Mais la chaleur humaine, la joie de vivre, la convivialité, la beauté, la sympathie de mes hôtes m'habitent encore. J'erre dans les rues de Genève pendant trois ou quatre jours. Incapable de travailler, de mettre en ordre mes notes. Jours et nuits de désarroi. Puis je replonge, lentement, douloureusement dans le monde de la rationalité marchande, des rendez-vous minutés, de la compétition féroce, de l'affrontement, de l'incompréhension continuels de l'autre, de la solitude.

Élucubrations poétiques d'un auteur arrivé au terme de ses errances sociologiques et qui, dans son labeur passé, cherche en vain une réponse aux questions intimes qui le taraudent ? Non. Je suis un matérialiste. L'évidente supériorité culturelle de tant de communautés du tiers monde sur les sociétés dures, inhumaines, aveugles du monde industriel posé de passionnants problèmes politiques. Au sens étroit du terme. Sans la

reconnaissance de la primauté spirituelle des peuples dominés, on ne comprend rien ni aux complexes relations Nord/Sud ni à la dynamique négative qui habite l'actuel ordre du monde.

La victoire des vaincus est proche.

Reconnaître la supériorité intellectuelle, spirituelle de tant de valeurs produites par des sociétés traditionnelles d'Amérique indienne, d'Afrique, d'Asie ne suffit pas. Un autre problème se pose : la plupart de ces sociétés sont des sociétés dépendantes, exploitées, économiquement dominées par les puissances du centre. La misère endémique, la faim, le chômage permanent, les épidémies, le désespoir ravagent de grandes parties de leurs populations. Or, la plupart des valeurs culturelles produites par les sociétés traditionnelles autochtones sont inadaptées à l'instrumentalité industrielle, à la technologie, aux modes de production modernes dont l'intégration est pourtant indispensable pour assurer un développement économique accéléré.

La première question cruciale de toute révolution d'un peuple du tiers monde est donc la suivante : comment ancrer dans des instances nouvelles — multi-ethniques, démocratiques — les valeurs positives anciennes de réversibilité, de complémentarité, de sécurité ?

Je me souviens d'une nuit de juillet 1969. Étudiant, je vivais mon premier séjour de recherche dans la diaspora africaine du Brésil, à São Salvador de la baie de Tous les Saints. Solitaire, fasciné par les bruits de la nuit, je traînais dans un bistrot de la haute ville, sur le Terreiro de Jésus. Un appareil de télévision, placé au-dessus du comptoir, diffuse les indigents feuilletons de la TV-Globo. Tout à coup, l'émission s'arrête. Un speaker, vêtu d'un complet-cravate clair, apparaît. D'une voix émue, il annonce que dans quelques instants l'humanité (du moins sa partie qui possède la télévision) pourra voir le premier homme poser son pied sur la surface de la Lune ! Les bruits du bistrot s'arrêtent brusquement. La conversations s'interrompent. Silence solennel. Quelques secondes

encore… et, tel un immense ver blanc, la jambe d'Armstrong sort de la cabine d'Apollo VI, cherche la première marche de l'échelle métallique, descend lentement et se pose sur la Lune. Au fond du café un rire tonitruant éclate ! Un immense Noir, débardeur du port, crie à l'adresse de la petite foule massée devant le comptoir : « Eh, vous là-bas, les imbéciles ! Ils vous ont bien eus, les Américains ! Croyez-vous que Shango laisserait — ne serait-ce qu'un instant — un Blanc poser sa paluche sur la Lune ? »

Dans la cosmogonie *nagô*, la lune est le domaine du *Shango, Orixa*-roi, dieu des tempêtes et de la foudre. La cosmogonie du candomblé *nagô* (yoruba), ses rites de la possession, ses jeux divinatoires, sa communauté d'entraide confèrent aux sous-prolétaires noirs de Bahia une incomparable dignité. Humilié, exploité, discriminé, méprisé de jour, le débardeur initié devient la nuit un homme respecté, vénéré, aimé. Le candomblé est son refuge. Il lui confère une identité plus solide qu'un roc.

Autre lieu, autre souvenir : je me trouve en Mésopotamie (Irak) au sud-ouest de l'antique cité de Babylone, au bord de la route Bagdad-Bassora, là où l'Euphrate rejoint le Tigre et s'écoule dans les marais sans fin du Chatt al-Arab. La maison suisse Sulzer a installé pour le compte du gouvernement baasiste la plus grande usine à papier du Moyen-Orient. Palais de béton et de verre, rempli de machines ultra-modernes et de moyens électroniques de gestion. La matière première : les milliers de tonnes de roseaux qui poussent chaque année dans les marais de l'Euphrate et du Tigre. La main-d'œuvre : les « *March-Arabes* ». Dans les marais habite une population à la civilisation millénaire ; depuis le temps de l'ancien empire d'Ur (V^{e} millénaire avant Jésus-Christ), ces hommes, ces femmes, ces enfants nouent les longues tiges souples des roseaux. Sur les îlots, ils construisent des édifices d'une beauté raffinée. Ils fabriquent des flottes de barques et de radeaux. En bref : il serait difficile de trouver sur terre une population qui sait mieux traiter les roseaux que les *« March-Arabes »* (qui, d'ailleurs, ne sont pas des Arabes, mais des Sumériens,

descendants des anciens habitants d'Ur[16]). Travailleurs extraordinairement habiles, les artisans, les pêcheurs, bateliers des marais sont engagés par l'usine à papier. Les salaires sont relativement élevés. Les habitants des marais sont pauvres comme Job. Pourtant, ils refusent le travail en usine. Leur culture est une culture circulaire, leur économie, une économie de subsistance. Ils viennent à l'usine pendant deux ou trois jours, prennent une paie ou deux… et s'en retournent sur leurs îlots.

La visite de l'usine se termine. Le petit groupe de techniciens irakiens et européens qui m'a accompagné se disperse. Tout à coup le directeur, un jeune ingénieur suisse, originaire de Winterthur, dont j'admire la compétence et les dons pédagogiques, me prend par le bras. Sa colère éclate. Il me parle en dialecte alémanique. Son désespoir est profond. Il est au bord de la dépression. Il dit : « Vous imaginez ? Ces salauds ! Impossible de faire fonctionner correctement mon usine. J'ai tout essayé : la contrainte, la corruption, la flatterie, l'insulte, Résultat ? Zéro ! »

En effet : des cours du soir, des programmes d'alphabétisation intensive, des razzias, conduits par les milices du Baas… rien n'y fait. Les « *March-Arabes* » refusent la rationalité industrielle, capitaliste ou socialiste. Le profit, l'épargne, le salariat sont des valeurs qu'ils rejettent. Lorsque j'ai visité l'usine en 1981, elle produisait à moins de 14 % de sa capacité réelle. Aujourd'hui, elle est dévastée par les bombardements des mortiers iraniens.

Dernier exemple :

Je me souviens d'un curieux incident vécu en compagnie d'Abel Goumba, chef de l'opposition démocratique aux dictatures successives de Jean Bedel Bokassa, de David Dacko et d'André Kolingba, en République centrafricaine.

Dans un restaurant de Genève appelé le Mazot, dont les grandes baies vitrées donnent sur la rue du Cendrier, Abel Goumba choisit instinctivement une table tout près de la vitre. Tous les passants pouvaient le voir, il pouvait voir tout le monde. Or, Goumba était, est un

des leaders les plus menacés d'attentat, d'assassinat du tiers monde. Soucieux de la sécurité de mon hôte, je l'entraînai, effrayé, vers le fond dû restaurant. Goumba hésita, puis éclata de rire : « Encore un coup de mon subconscient ! Cela m'arrive tout le temps… » Je ne compris pas. Devant ma mine étonnée. Goumba me fit ce récit : « Chez moi, au village, quand j'étais gosse, toute la famille mangeait accroupie par terre, devant notre case, les regards tournés vers le sentier qui passait en bordure des champs. Chaque fois que je plongeais mon nez dans la calebasse et mangeais la tête baissée, ma grand-mère me refilait une claque monumentale ! Elle me disait : "Lève les yeux, regarde la route. Autrement comment peux-tu voir le nécessiteux qui passe et qui a besoin que tu partages avec lui ta nourriture ?" »

Quel enseignement convient-il de tirer de ces trois exemples ? Ce qui nous apparaît comme très positif dans les cultures africaines, arabes, afro-brésiliennes, ce sont les valeurs de solidarité, d'entraide inconditionnelle qui s'étendent à la famille large, au clan, à l'ethnie et qui au-delà fondent une conduite universelle du partage.

Mais mon livre n'est pas un traité de nostalgie. Il ne célèbre pas dans l'abstrait des valeurs morales, des conduites qui les incarnent et qui seraient comme la mémoire perdue d'un paradis enfoui dans le temps. Ce livre veut être une arme pour l'émancipation des peuples, pour l'humanisation des hommes.

Si Abel Goumba veut échapper à ses ennemis, survivre, il doit modifier ses habitudes de convivialité chaleureuse, spontanée, léguée par sa grand-mère du village au bord du Chari. Aucun progrès technologique, aucune mobilité sociale ascendante, aucune sortie de leur misère millénaire ne s'offre aux Arabes des marais mésopotamiens ou au docker noir de Salvador sans une réinterprétation, une réactualisation de certaines valeurs culturelles qui pourtant sont au fondement de leur identité.

Lorsqu'il est question de la résistance culturelle des peuples opprimés rien n'est simple. Sous le poids de l'oppression, du tréfonds de la mémoire

surgissent des éclairs sombres. La lutte contre la culture étrangère et son aliénation fait parfois naître les fanatismes les plus abjects. L'imam Khomeyni, dont la révolution a mis fin en février 1979 au régime terroriste et pro-occidental du shah, envoyait de 1980 à 1988 — au nom d'Ali — des milliers d'enfants dans les champs de mines du Chatt al-Arab.

Une *ambiguïté permanente* gouverne la rencontre entre la société électronique, sa rationalité marchande et les ancestrales sociétés traditionnelles : l'instrumentalité industrielle, électronique donne accès au bien-être matériel. En même temps, elle induit des comportements, des concepts qui érodent, détruisent les significations sécurisantes des sociétés traditionnelles. Le triomphe de la modernité de la société marchande, la destruction des sociétés ancestrales est donc *à la fois* un déracinement tragique et une libération.

Les cultures traditionnelles particulières, riches de savoir et de mémoire, produisent des cosmogonies complètes et précieuses. Mais elles sont en même temps des *prisons culturelles*. Le jeune Bambara du Mali qui part de son village pour le mirage d'Abidjan vit tout *à la fois* un exil, un déchirement, une acculturation et une libération, une accession au monde. Dans la destruction des traditions particulières, il n'y a pas seulement l'œuvre d'un européocentrisme imposé ou intériorisé. Il y a aussi pour l'homme africain (indien, sahraoui, arabe, breton, basque) l'exercice d'une liberté.

L'entrée forcée ou volontaire dans la civilisation industrielle électronique marchande est toujours vécue sous ce double aspect contradictoire. Dans *Oppression et Liberté*, livre posthume, dont la parution est due à l'agissante amitié d'Albert Camus, Simone Weil parle de l'ambiguïté « *barbare* », « déchirante », de l'environnement[17].

Au moment où je termine la rédaction de cet avant-propos, j'apprends la mort de François Perroux. L'œuvre immense de ce savant exemplaire est hantée par cette question : comment satisfaire les besoins matériels

des hommes, comment développer et potentialiser leurs forces de production économiques, comment organiser le plus efficacement possible leur travail tout en respectant la singularité irréductible de chaque communauté de producteurs, l'épanouissement infini de chacun de leurs dons particuliers ?

Là où des communautés ancestrales, engagées dans le combat du développement, réussiraient à mobiliser — tout en les transformant, les adaptant — leurs traditionnelles valeurs de solidarité, Perroux prévoyait la naissance de « *sociétés neuves* », exemplaires, équilibrées, riches en enseignements pour l'humanité entière. Perroux récusa toute sa vie durant la fausse antinomie qui oppose à la potentialisation des forces productrices économiques la perte d'identité, l'instrumentalisation des producteurs[18].

Notre livre tente d'explorer à l'aide d'un nombre d'études empiriques la difficile naissance de ces « sociétés neuves ».

La victoire des vaincus ? Ce titre est certainement trop dogmatique : la bataille est loin d'être gagnée. Je ne fais pas ici de prophétisme. L'histoire seule jugera.

Il y a le risque permanent du caractère absurde de notre existence. Vivre pour mourir… n'est-ce pas révoltant, inacceptable, absurde ? C'est pourquoi il faut construire quotidiennement le bonheur — collectivement et individuellement — pour soi et pour les autres, vivre pour vivre mieux, pour qu'à son terme l'existence, mesurée à la mort, contienne le plus de sens possible.

Des sociétés neuves, insoupçonnées, jamais vues auparavant naissent aujourd'hui dans le tiers monde. Les valeurs qu'elles produisent, le sens qu'elles donnent à l'existence ouvrent sur l'aventure humaine des horizons nouveaux. Pour nous, hommes d'Occident, ces valeurs prennent les dimensions d'un recours ultime et d'un salut[19].

1. Toutes les citations de Saint-John Perse extraites de *L'Anabase* et de *Exil* qui figurent dans ce livre sont tirées des *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1986.
2. Plante céréalière dont la tige est courte, mais l'épi nourrissant ; récolte principale — sur les hauts plateaux du moins — des paysans amharas et tigréens d'Éthiopie.
3. Max Horkheimer, *Kristische Theorie*, Francfort, Fischer Verlag, 1968, vol. II, p. 310 s. (trad. J. Ziegler).
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. Prêtresse-reine de la communauté initiatique d'origine yoruba, appelée candomblé.
9. Prêtre de la divination des mêmes communautés.
10. Divinités du parthénon yoruba.
11. Peuples originaires d'Afrique occidentale.
12. Cauris : coquilles blanches, importées de Calabar, sur le golfe de Guinée. Collier d'Ifa : collier de cauris dédié au dieu Ifa (dieu de la divination).
13. Cf. par exemple les statistiques thématiques concernant les émissions des deux chaînes de la télévision autrichienne (1979-1982) publiées par Kurt Luger et ses collaborateurs de l'Institut für Publizistik und Kommunikations-wissenschaft de l'université de Salzbourg (Autriche), notamment in *Œsterreichische Zeitschrift für Politik-wissenschaft*, Vienne, n° 2, 1986.
14. Richard Labévière et Christophe Devouassoux, *Éloge du dogmatisme*, Lausanne et Paris, Éditions de l'Aire, 1989.
15. Patrick Tort, *Être marxiste aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1986.
16. Wielfred Thesiger, *Les Arabes des marais*, Paris, Pion, coll. « Terre humaine », 1983.
17. Simone Weil, *Oppression et Liberté*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », dirigée par Albert Camus, 1955. Cf. aussi Jean-Claude Guillebaud, dans la revue *Traverses* (septembre 1987), qui met lui aussi en évidence le caractère fondamentalement contradictoire et douloureux de l'aventure culturelle contemporaine.
18. François Perroux se sépare ici radicalement de Karl Marx qui, dans sa controverse avec Véra Zassoulitch, essaie vainement de résoudre ce problème ; voir notamment la lettre de Véra Zassoulitch du 16 février 1881 et la réponse de Marx du 8 mars, in Karl Marx, *Œuvres complètes*, II, éditées par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1968, p. 1556 s.
19. Je dois une profonde gratitude à Juan Gasparini et Muse Tegegne, mes assistants au Département de sociologie, pour leur travail de documentation ; à Micheline Bonnet, Arlette Sallin et Anne-Marie Gay pour leurs mises au net des versions successives du manuscrit ; à Juliette Kahane pour la relecture et la correction de l'ensemble du texte ; à Jean-Claude Guillebaud, Erica Deuber-Pauli, Andreas Freund, Richard Labévière pour leurs indispensables conseils et leurs critiques.

PREMIÈRE PARTIE

LE REFUS DU NÉANT

1

Un temple au Sinaï

Le Sinaï oriental est probablement la terre la plus désolée de notre planète : des rochers de granit, des plateaux à perte de vue, quelques pics abrupts, ici et là un buisson tordu, une vallée de sable, le chaos de la pierre. Les campements des nomades sont rares, les villages — sauf sur la côte — inexistants. Et puis le vent ! Un sifflement permanent, strident dans les roches sablonneuses. Une érosion qui tord les montagnes et sculpte dans la pierre d'étranges visages. Ici et là, une montagne de fer. Au fond de la vallée de sable, un troupeau de chèvres sauvages, un âne à la peau grise. Des serpents.

Mais cette désolation abrite des merveilles. Je me souviens d'un matin froid de décembre : nous venions de passer la nuit emmitouflés dans nos couvertures, couchés à même la pierre, au creux du Wadi-al-Akhdar. Notre guide appartenait au peuple des El Bedaa, « Ceux du commencement ». Sur le mont Sinaï au loin, les premiers rayons d'un soleil blanc se fracturaient contre les parois rocheuses. Un verre de thé vert qui brûle la gorge, quelques exercices maladroits pour dégourdir les jambes, les bras raides de froid, et nous nous mettons en marche. Le sentier d'abord se faufile à travers une forêt ruinée de stalactites, puis s'engouffre dans une gorge, enfin grimpe une paroi à l'inclinaison vertigineuse. Cinq heures de marche. Vers midi, brusquement, nous

débouchons sur un plateau rectangulaire, plat comme un plan d'eau. Et là, se dresse comme un défi au néant le temple *Sarabit al-Khadem*. Une mine de turquoise, abandonnée, quelques stèles renversées à terre. Et dans leur ordonnance superbe, respirant la calme beauté des œuvres réussies, la façade, les colonnades, le toit intact du temple. Au loin on voit la mer.

A l'extrême limite du monde connu, à la frontière orientale de leur empire, face au chaos de la pierre, où toute vie cesse, les pharaons avaient, au IIIe millénaire avant notre ère, fait dresser par leurs esclaves hébraïques ce monument de marbre. Hymne à la beauté, affirmation têtue de la vie. Sur les veines turquoise de la roche, le soleil se reflète comme dans un miroir. J'ai l'impression de marcher dans un champ d'étoiles. Le temple comporte d'abord deux chapelles qui se dressent des deux côtés de la mine : la première est dédiée à la déesse Hathor. Elle fut bâtie sous le règne du pharaon Snéfrou, fondateur de la IVe dynastie qui imposa la présence de l'Égypte au Sinaï[1]. De merveilleux bas-reliefs ciselés dans la pierre rose ornent ses parois. Face à la chapelle d'Hathor, un autre sanctuaire abrite la statue de Sopdou, dieu de la guerre. Durant toute l'époque des douze premières dynasties, Sopdou était considéré comme le protecteur des frontières orientales de l'Égypte. Derrière les chapelles, s'alignent les pièces successives. Chacune a son autel entouré d'un mur de pierre. Au sein le plus intime du temple, orné de reliefs somptueux, que l'air sec du désert préserve depuis près de cinq mille ans, s'élève l'autel de Sénousret Ier, le pharaon le plus craint, le plus violent de la XIIe dynastie.

Il me vient en mémoire ces phrases par lesquelles Martin Heidegger introduit ses *Holzwege :* « Ce temple et son enceinte ne se perdent pas dans l'indéfini. C'est précisément l'œuvre-temple qui dispose et ramène autour d'elle l'unité des voies et des rapports, dans lesquels naissance et mort, malheur et prospérité, victoire et défaite, endurance et ruine donnent à l'être humain la figure de sa destinée. L'ampleur ouverte de ces rapports dominants, c'est le monde de ce peuple historique. A partir d'elle et en elle, il se retrouve pour l'accomplissement de sa destinée. Sur le roc,

le temple repose sa constance (…). Dans sa constance, l'œuvre bâtie tient tête à la tempête passant au-dessus d'elle, démontrant ainsi la tempête elle-même dans toute sa violence. L'éclat de la lumière de sa pierre, qu'apparemment elle ne tient que par la grâce du soleil, font ressortir la clarté du jour, l'immensité du ciel, les ténèbres de la nuit. Sa sûre émergence rend ainsi visible l'espace invisible de l'air. La rigidité inébranlable de l'œuvre fait contraste avec la houle des flots de la mer, faisant apparaître, par son calme, le déchaînement de l'eau. » Et plus loin : « Debout sur le roc, l'œuvre qu'est le temple ouvre un monde et, en même temps, le réinstalle sur la terre qui, alors seulement, fait apparition comme le sol natal. Car jamais les hommes et les animaux, les plantes et les choses ne sont donnés et connus en tant qu'objets invariables, pour fournir ensuite incidemment au temple, qui serait venu lui aussi, un jour, s'ajouter aux autres objets, un décor adéquat. Nous nous rapprochons beaucoup plus de ce qui est, si nous pensons tout cela de façon inverse, à condition, bien sûr, que nous sachions voir avant tout comment tout se tourne autrement vers nous. Le simple renversement *(umkehren)*, effectué pour lui-même, ne donne rien. C'est le temple qui, par son existence, donne aux choses leur visage, et aux hommes la vue sur eux-mêmes. Cette vue reste ouverte aussi longtemps que l'œuvre est œuvre[2]. »

Heidegger demande : « Qu'installe donc l'œuvre en tant qu'œuvre ? Se levant en soi-même, l'œuvre ouvre un Monde et maintient celui-ci en son ordonnante amplitude. »

La culture d'un peuple, c'est d'abord cela : le refus du néant, la révolte devant l'inadmissible scandale de la mort. La revendication obstinée, inutile, de l'éternité.

Les œuvres d'art, les paroles de poètes, les pierres taillées, les images peintes donnent à voir la culture d'un peuple. Face au chaos des jours elles établissent la permanence. Face au néant, elles créent et ordonnent un monde de beauté, de raison, de sens. *L'ordonnante amplitude* de ce monde s'oppose au nocturne chaos, au désordre, au néant.

Mais que signifient alors les lignes de démarcation qui passent entre culture populaire et culture savante, entre culture libératrice, progressiste et culture de domination ? Entre ce que dit, montre et ordonne le temple Sarabit al-Khadem et ce que signifient un vitrail de José Venturelli, une fresque de Diego de Rivera ou un poème de Nazim Hikmet ? Dans l'extrême orient du Sinaï, des milliers d'hommes et d'adolescents, pendant quatre siècles, sont morts dans les mines de turquoise et sur les chantiers du pharaon. Al-Khadem est construit sur les ossements des esclaves. Diego de Rivera, Venturelli, Hikmet, par contre, alimentent la révolte, fortifient la volonté de résistance, illuminent un horizon de liberté. Sarabit al-Khadem glorifie la puissance sans partage du roi. Hikmet, du fond de sa prison, témoigne de l'indomptable dignité de l'homme.

Cependant, les choses sont infiniment plus compliquées : si le pharaon peut régner, imposer sa loi, c'est parce que la beauté qu'il utilise, les symboles qu'il énonce s'imposent à tous. Le pharaon accapare le travail des hommes et sa plus-value pour produire tous les effets don il a besoin pour régner. Ces effets, il les impose comme l'expression naturelle de son pouvoir. Or, la beauté, 1 effets sensibles qu'on assimile à la beauté sont susceptibles d'être perçus par tous sur le mode de la jouissance. Le pharaon peut se soumettre le travail des artisans les plus capables de produire les effets de beauté dans des œuvres imposantes, éblouissantes aux yeux de tous. L'histoire de ces œuvres est autant l'histoire du pouvoir que celle du travail des hommes qui les ont produites.

La principale question qui se pose donc est celle-ci *qu'est-ce que la culture ?*

La culture n'est pas séparable de la pratique sociale : de l'économie productrice de biens, de l'amour, de la vie, la mort. La culture recueille le sens de l'expérience donne sens à l'expérience. Elle potentialise ce sens par la codification : les éléments culturels acquièrent un caractère quasi absolu par le fait qu'ils prennent place dans un code de valeurs transmis. D'autres éléments peuvent surgir. Ils rejoindront le corpus.

Comment définir en des termes plus sociologiques la notion de culture ?

La culture peut se comprendre de la façon la plus générale par l’ensemble des valeurs qui la constituent. Cette proposition — différente à bien des égards de la simple distinction traditionnelle entre culture et nature — entraîne une foule de questions : qu’est-ce qu’une valeur, son contenu, son expression formelle ? Qui la produit ? Qui l’impose ? Qui la diffuse ? Quel est le champ de son apparition et de son action ? Quelle est sa durée ? Comment évolue-t-elle ? Comment meurt-elle ? Quelles relations, entre les valeurs, assurent la cohérence d’une culture donnée, ou son délabrement ? La première partie du livre tente d’élucider l’une après l’autre ces questions.

La première : qu’est-ce qu’une valeur ?

Dès qu’on évoque le terme de valeur, on l’associe à une qualité dans l’acception la plus courante de ce mot. Autrement dit : la valeur suggère toujours une association positive. Mais ce terme de qualité est extrêmement vague ! Son utilisation ne nous fait pas avancer d’un pouce. Car si la qualité est une valeur et la valeur une qualité, qui reconnaît l’une ou l’autre comme telle ? Reconnaître la qualité parce qu’on est un homme de qualité, c’est reproduire le cercle fermé de la domination culturelle. Les théoriciens bourgeois de l’histoire de l’art — en se livrant précisément à ce jeu-là — sont la preuve vivante de la reproduction ininterrompue de ce cercle fermé. Interrogés sur l’essence de la qualité, ils ne produisent que des tautologies ! Exemple : Bernard Berenson, érudit américain et critique d’art de réputation mondiale, installé dans son somptueux palais florentin, écrit : « La perception de la qualité doit exister dès le commencement comme un don de Dieu ; mais pour devenir efficace elle a besoin d’être éduquée, affinée, instruite par une éducation qui durera beaucoup d’années. Seules les personnes qui possèdent ce don et seront ainsi éduquées pourront rejoindre le sanctuaire intime des Muses. » Plus

loin : « La qualité ne se définit pas, elle se perçoit. » Encore Berenson : « Un homme de valeur reconnaît toujours la valeur[3]. »

Richard Offner, un peu plus tard, lui fait écho : « Je pense sérieusement que le chercheur a ceci de commun avec la meilleure partie de l'humanité pensante qu'il sait — grâce à une sorte d'intuition kantienne — quand il a raison ou du moins quand les tendances générales de ses conclusions vont dans la bonne direction[4]. »

La perception de la qualité ? Un don de Dieu ! La reconnaissance d'une valeur ? Une intuition kantienne ! Toutes ces voies, évidemment, sont sans issue. Elles accumulent les tautologies. Routes barrées.

Seule la métaphore économique nous permet d'avancer. Il ne s'est pas trouvé, au moment de la naissance de la sociologie, de Karl Marx de la culture pour produire dans la pratique de l'histoire culturelle une rupture radicale et pour doter l'approche des phénomènes culturels d'une base scientifique vérifiable et incontestable. Mais le concept marxiste de valeur économique permet par analogie de mieux cerner la question posée : comme la valeur économique, la valeur culturelle est toujours liée à l'échange. L'une et l'autre sont des productions sociales. La valeur culturelle, comme la valeur économique, est, par conséquent, maniée par des acteurs sociaux, aux structures de pouvoir[5].

Je signale ici l'œuvre pionnière de Pierre Bourdieu, en voie d'élaboration, qui rompt radicalement avec le mode de pensée substantialiste, ouvrant des perspectives sur des paysages inexplorés[6].

Si la valeur est une production sociale, analogue, sur un plan symbolique, à la valeur économique, son analyse et toute analyse culturelle sont objets de sociologie. Quelle est la conséquence pratique de cet énoncé ? C'est qu'il nous devient désormais impossible de parler de valeur en soi, d'absolutiser les valeurs, de les faire échapper à l'histoire, en bref : de croire en leur autonomie originelle en les plaçant dans un ciel vide d'instances sociales qui puissent les légitimer.

Précisons la question du contenu des valeurs. Les hommes produisent par nécessité des valeurs qui recueillent le sens de leur existence. Il n'existe pas de valeurs innées qui fixeraient par avance et pour tous les temps à venir des sens que leur emprunteraient successivement les sociétés humaines. Celles-ci produisent le sens au fur et à mesure de leur existence et selon les besoins qu'elles croient être les leurs. Les valeurs sont des réceptacles de sens. Nous reviendrons plus loin sur leur durée et sur la manière dont une enveloppe formelle subsiste aux changements de signification.

Les significations contenues dans les valeurs sont donc produites par la pratique. Or, une part importante, déterminante de la pratique sociale procède de l'équipement psychologique, biologique, neurophysiologique des acteurs. Voir, goûter, sentir, entendre, diviser, se mouvoir, toucher, marcher, éprouver physiquement et psychologiquement, penser, imaginer, créer, rêver, connaître et donner forme aux figures mentales — pour communiquer, conjurer, séduire, convaincre ou pour toute autre intention sociale — forment l'ensemble des dispositions naturelles partagées par toute l'humanité[7].

Le bonheur, le bien-être éprouvé dans l'exercice de ces dispositions — que les progrès de la biochimie permettent aujourd'hui de mesurer scientifiquement — ont fourni aux valeurs depuis l'origine de l'histoire la part ineffable de leur contenu ; je regarde la lumière, les couleurs, l'ombre des rochers volcaniques de Bahia das Gatas (Cap-Vert). Je dis : « C'est beau. » Des dizaines d'autres hommes ressentent au même endroit la même émotion. A Bahia das Gatas s'attache dès lors une valeur esthétique. Le lieu est symbolisé par des chansons, des poèmes. Il apparaît sur des prospectus touristiques. Sa valeur en fait un élément du patrimoine de l'archipel du Cap-Vert.

C'est ainsi que l'expérience du regard, le plaisir de l'œil nourrissent le contenu du concept de beauté. Pourtant le Beau, valeur universelle qu'on retrouve au cœur de toutes les stratégies sociales de domination politique et religieuse, d'échanges économiques, de distinction sociale, a une

histoire. Si la dénotation du Beau existe dans toutes les langues, la forme et les effets désignés varient infiniment. L'enveloppe survit aux modifications des significations esthétiques accordées à l'histoire sociale.

Toutes les circonstances de l'existence donnent naissance à des significations : de la nécessité de l'accueil du nouveau-né jusqu'à l'inconnaissable, la mort, l'inintelligibilité des conséquences lointaines de nos actes. Les hommes traduisent constamment en termes symboliques ce qu'ils expérimentent pratiquement. Grâce à leurs dispositions culturelles et naturelles, grâce à leur équipement physique et mental. Ils passent au filtre de leur culture ce qu'ils vivent pratiquement. Autrement dit : ils mesurent les expériences quotidiennes de leur vie à l'aune de leurs valeurs déjà constituées. Au cours de ce processus incessant de production symbolique, inséparable de la pratique sociale, naissent de nouveaux sens, de nouvelles valeurs.

Les approches assez récentes de l'histoire sociale des idées, de la littérature, des religions, de la morale, de l'art éclairent ces questions. Rappel : aucun des grands penseurs du XIXe siècle n'a réellement pensé la culture. Je veux dire : la culture comme ciment de l'homogénéité d'une civilisation, comme lieu de la mise en vigueur des indicateurs de la légitimité d'une civilisation. Pour Friedrich Wilhelm Hegel et ses disciples, la culture se réduit à l'idéologie.

Quant aux penseurs idéalistes, ils n'imputaient qu'à des « génies » singuliers l'invention de nouvelles significations.

Ce n'est que durant les premières décennies du XXe siècle que se sont manifestées les approches d'une véritable histoire sociale de la culture. Sans méconnaître l'action conjoncturelle, contingente de « génies » singuliers, ses fondateurs explorent les contextes qui favorisent l'émergence et l'action de nouvelles valeurs. Ils analysent les attentes collectives qui suscitent de nouvelles valeurs, de nouveaux sens.

Ce sont avant tout les historiens de l'art austro-marxistes qui — les premiers — ont tenté de penser la culture comme une problématique

prioritaire des sciences de l'homme. Leur travail est forcément sectoriel, inspiré d'une empirie limitée, particulière. Exemple : Aloïs Riegel, dans son ouvrage *Die spaetroemische Kunstindustrie*, examine la production des petits objets d'art au cours du Bas-Empire romain ; il montre quelles sont les valeurs qui changent à travers la production des objets[8]. Erwin Panofsky dans son maître-livre *Die Perspektive als symbolische Form*[9], consacré à l'analyse de la peinture de la Renaissance, prouve que la perspective n'est pas simplement une transcription optique, mais qu'elle est un code propre qui permet aux peintres des XVe et XVIe siècles d'échapper aux codes contraignants du monde scolastique. Son collègue Friedrich Antal qui, d'abord, travaille à Budapest dans l'entourage de Karl Mannheim explore la même réalité culturelle, la même époque, mais sous un angle différent. Son livre *Die florentinische Malerei und ihr sozialer Hintergrund*[10] examine les rapports existant entre la structure sociale et de classes de la République de Florence et la révolution des peintres de la Renaissance. Arnold Hauser, autre grand austro-marxiste, tente une analyse totalisante : il publie notamment *The Philosophy of Art History*, puis *Soziologie der Kunst*[11].

La plupart de ces savants d'Europe centrale, du fait de leur qualité de juif ou/et de leurs opinions politiques, ont été contraints de fuir leur pays (Vienne, Budapest) devant le nazisme montant. Ils n'ont publié leurs œuvres majeures que tardivement. L'accueil fut catastrophique ! Ces pionniers de la sociologie contemporaine de la culture restèrent d'abord radicalement incompris, pire, calomniés, diffamés, parfois ridiculisés.

Sir Kenneth Clark, pape de l'histoire de l'art en Angleterre durant les années 1950, constatait sèchement : « Ils (Panofsky, Hauser, etc.) réduisent l'art à une basse affaire pratique. » Kenneth Clark exprime parfaitement un état d'esprit qui était celui des sciences humaines de ce temps-là : pour la plupart des auteurs en place, les questions sur la production culturelle n'étaient que des questions historiques subalternes[12].

Pourtant, lentement, le nouveau savoir problématique s'imposait ; Georg Lukács dans son exil viennois (1919-1930), avait fréquenté les austro-marxistes. Dans *l'Âme et les Formes* (traduit chez Gallimard) et dans *Balzac et le Réalisme français* (traduit chez Maspero) notamment, il jetait les bases d'une histoire sociale de la littérature. Son disciple franco-roumain Lucien Goldmann dans *Le Dieu caché* (Gallimard) et *Sociologie du roman* (Gonthier-Denoël) prolongea et approfondit ces réflexions.

En France, d'autres chercheurs d'origine généralement marxiste rompaient avec le positivisme bourgeois ou l'orthodoxie stalinienne ambiants, élargissaient la brèche et créaient des œuvres novatrices : les spécialistes de l'Antiquité classique Pierre Vidal-Naquet, Paul Veyne, Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, *etc.* Le corpus de sources qu'ils traitaient était tellement lacunaire qu'ils furent contraints de mettre ensemble la politique, les institutions, l'art, les mythes, l'économie, la littérature, etc., pour tenter l'analyse du fonctionnement des mondes antiques.

Interrompons ici l'évocation lacunaire des grandes œuvres récentes s'attachant à la définition du concept de valeur et des disputes qui opposent les écoles.

Tournons-nous vers l'étude empirique des mécanismes sociaux qui donnent naissance à des valeurs singulières, rayonnantes dans certaines sociétés choisies.

---

1. Snéfrou entreprit des campagnes en Nubie, en Libye et au Sinaï durant la période de l'Ancien Empire (2278-2263 av. J.-C.).

2. Martin Heidegger, *Holzwege*, paru en français chez Gallimard, en 1962, sous le titre *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit par Wolfgang Brokmeier, édité par François Fédier ; citation p. 32 et 33.

3. Bernard Berenson, in *The Study and Criticism of Italian Art*, première édition, Londres, 1901.

4. Richard Offner, in *Studies in Florentine Painting*, première édition, New York, 1927.

5. Sur les différentes formes de la valeur économique chez Karl Marx, cf. *Le Capital*, première section, chap. III : « La forme de valeur », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », t. I, p. 575 s.

6. Cf. notamment : *La Distinction*, Éditions de Minuit, 1979 ; « Le marché des biens symboliques », in *Année sociologique*, 1971 ; « Champ intellectuel et projet créateur », in *Les Temps modernes*, nº 2, 1966.

7. Jacques Ruffié, *Le Sexe et la Mort*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1986.

8. La méthode de Riegel a été reprise, affinée par Enrico Castelnuovo, in *Arte, Industria, Rivoluzzioni, Terni di storia sociale dell'arte*, Turin, Einaudi, 1985.

9. Panofsky a été traduit chez Gallimard, sauf *Architecture gothique et Pensée scolastique* (postface de Pierre Bourdieu), qui a paru aux Éditions de Minuit en 1967.

10. Édition revue et augmentée parue en anglais chez Routledge and Kegan Paul (Londres, 1948), sous le titre *Florentine Painting and its Social Background.*

11. La majeure partie de l'œuvre de Hauser a été éditée en Angleterre chez Routledge and Kegan Paul, à Londres. Sauf notamment *Soziologie der Kunst*, qui a paru chez Beck, à Munich, en 1974.

12. Pour les débats provoqués par les historiens de l'art austro-marxistes après la Seconde Guerre mondiale, cf. Enrico Castelnuovo, « L'Histoire sociale de l'art, un bilan provisoire », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 6, décembre 1976, p. 63 s.

2

Les pêcheurs de Salamanza

A leurs origines, les institutions, significations et symboles culturels sont toujours les produits d'une situation matérielle contingente, conjoncturelle, concrète. Ils tentent de résoudre dans l'imaginaire des problèmes concrets que se posent des hommes concrets. Ils donnent sens, ordre et perspective à une pratique. Au sujet collectif de cette pratique ils confèrent une identité singulière, une conscience réflexive et une perspective d'histoire. Ils structurent et remplissent de sens les gestes de tous les jours. Ce faisant, ils les potentialisent, les socialisent, les rendent intelligibles pour les observateurs extérieurs comme pour les acteurs eux-mêmes, les transforment par l'autorité des anciens ou celles des institutions sociales en valeurs absolues qui vont persister. Pour bien comprendre — à ce premier niveau très élémentaire — les mécanismes de la production des biens symboliques, je fais appel à un cas concret : celui des pêcheurs de Salamanza.

Les douze îles de l'archipel du Cap-Vert sont situées en plein océan Atlantique, à environ 455 kilomètres des côtes d'Afrique occidentale, à 16° de latitude nord et à 24° de longitude ouest. En fait, il s'agit de deux groupes d'îles, distants l'un de l'autre d'environ 300 kilomètres. Le premier groupe, dont le centre est l'île de São Tiago, avec la capitale de la

République, Praia, constitue les îles Sotto Vento (« sous » le vent). Le second groupe forme les îles Sopra Vento (« sur » le vent) : São Vincente et sa capitale Mindelo font partie — avec les grandes îles volcaniques de São Antão, São Nicolau, etc., de ce groupe plus éloigné encore de la côte africaine. Salamanza est situé sur la côte Est de l'île de São Vincente.

Légère comme un souffle, la brise de l'après-midi gonfle les voiles. Les bateaux sont en bois, belles constructions colorées où voyagent quatre, cinq ou six pêcheurs. Le soleil étincelle sur l'eau. L'Atlantique sud, en ce mois de juillet, est une mer calme. Blanc de chaleur, le ciel se mêle à la mer sur l'horizon lointain. Des récifs de corail poussent dans l'eau : leurs masses sombres jettent des ombres mouvantes sur les vagues. D'abruptes pentes montagneuses bordent la baie vers l'ouest : une brume permanente enveloppe le sommet du Monte-Verde. Une paroi de près de 500 mètres de roches, couvertes de cactus et de fleurs rouges vers le sommet, se jette dans la mer. L'une après l'autre, les barques — minuscules d'abord, puis grossissant rapidement — apparaissent à l'horizon. Les capitaines naviguent adroitement entre les récifs. Je compte déjà seize barques. Successivement, elles viennent s'échouer devant la fabrique de poisson abandonnée par les Portugais et qui n'est plus que murs en ruine, toits crevés et cours pavées parcourues par les scorpions. La chaleur est violente.

Les pêcheurs sortent à 4 heures du matin. Ils pêchent à la ligne : du thon, des rougets, des raies, des soles, des turbots, Parfois un tubarão, un requin ailé, aux dents recourbées, tranchantes, mord à l'hameçon. C'est alors des heures de combat avec la bête.

Pauvreté extrême : les pêcheurs, vieux de quarante ans aux bouches édentées ou adolescents au regard rieur, sont vêtus de haillons. La plupart vont pieds nus, quelques-uns ont des sandales de plastique aux pieds. La malnutrition se lit dans les corps. Sur la rive, à l'ombre des ruines, leurs femmes, leurs enfants attendent. Dès qu'une coque de bateau touche le sable, tout le monde se précipite et tire — dans de grands éclats de voix — les lourdes carcasses sur la terre ferme. Là, par des gestes experts,

incroyablement rapides, les poissons sont inventoriés, partagés. Quelques-uns sont dépecés, vidés sur place : les enfants les emportent, en courant, dans des bassines posées sur leur tête, vers le village de Salamanza, caché à quelque 5 kilomètres dans le creux de la montagne. L'agent du propriétaire de la barque prélève la moitié de la prise et l'emporte dans une vieille camionnette Peugeot. Le poisson restant est confié aux femmes, aux jeunes filles. Posés artistiquement dans des corbeilles d'osier, leurs yeux morts tournés vers le ciel, les poissons rouges, violets, noirs, roses, argentés, bleu nuit, vert clair, les anguilles, les crabes, les langoustes prennent le chemin de la ville. Mindelo, grand port ancestral, étape obligée entre Lisbonne et Rio de Janeiro, capitale de l'île de São Vincente, est distant de quelque trois heures de marche. Les femmes, les filles, habillées de robes aux couleurs vives, hissent les lourdes corbeilles sur un mouchoir plié, posé sur leur chignon. Le cortège se met en route… long et ondulant défilé de corps bruns, de cous élancés, de beaux visages émaciés encadrés de chevelures noires. Le cortège s'éloigne vers l'intérieur. Les pavés de basalte noir couvrent la piste. Les femmes s'engouffrent comme une vague de mer dans le sentier qui monte vers le col pour rejoindre ensuite la grande route de Mindelo.

Quatre heures pour aller, quatre heures pour revenir. La vie de couple chez les pêcheurs de Salamanza est réduite au minimum : quand la femme revient du marché de la ville, l'homme — épuisé par l'inhumaine dureté de son travail — dort. Lorsque, à 3 heures du matin, l'homme se lève pour rejoindre par une longue marche la baie et le bateau, la femme, les enfants dorment. Seul moment de retrouvailles : le début de l'après-midi lorsque le village entier guette les pointes de voiles blanches sur la ligne de l'horizon. Mais alors quelle gaieté ! Quelle explosion de joie ! Quelle gravité aussi dans l'attente… et finalement quelle solidarité. La communauté entière tire les lourdes barques sur terre. La chaleur fait trembler l'air. L'odeur âcre de la sueur monte des corps tendus à l'extrême. Ancestrale fraternité des voisins, des clans entre eux. Victoire quotidienne sur la mort : les fragiles coquilles, de bien au-delà de São

Nicolau, reviennent. Elles reviennent chargées : modestement en ces jours de juillet-août 1986, soixante ou soixante-dix kilos de poissons par barque. Mais ils apportent à manger, ils apportent des poissons qui, vendus à Mindelo, permettent de gagner quelques escudos, de quoi acheter à l'ENA (Empresa nacional de alimentacão) deux ou trois kilos de maïs. Les familles de Salamanza mangent un peu de poisson et beaucoup de *cachupa :* une soupe de maïs qui est le régime quotidien (et souvent exclusif) de la très grande majorité des paysans, des ouvriers, des employés de la république du Cap-Vert.

En janvier, février et mars de chaque année, des ouragans balayent l'Atlantique Sud. Du Sahara tout proche, des tornades sombres apportent des nuées de sable. Le sable tourbillonne dans l'air, obscurcit le ciel, aveugle brusquement les hommes. L'ouragan déchaîne les vagues, fait danser les barques. Des barques se retournent, des pêcheurs tombent à la mer. Les requins les déchirent.

La *cachupa !* Étalon de toutes les richesses, de toutes les misères. Le niveau de vie d'une famille, la gloire ou la tristesse d'un jour, l'éclat d'une fête, l'angoisse d'un lendemain se mesurent au nombre des os de poulet, aux bribes de légumes, de patates douces qui flottent dans la *cachupa*. Les riches citoyens (catégorie peu nombreuse au Cap-Vert !) connaissent des *cachupas* épaisses, odorantes, de peu d'eau. Les pauvres consomment le matin une *cachupa* presque totalement liquide où flottent quelques grains de maïs. Le soir, ils la réchauffent : cette fois-ci des têtes de poissons, une patate se mêlent aux restes du matin.

Le nom même de la *cachupa* rappelle le quotidien combat contre la faim : avec ses maisons basses, peintes en bleu clair, vert pastel, rose ; ses entrepôts blancs, son *alfandega* (maison des douanes), ses *armaçems* (dépôts) pour marins où se vendent cordes, lampes et huiles, Mindelo ressemble comme une sœur à Santa Teresa, vieux quartier colonial de Rio de Janeiro, à la vieille ville de Bahia ou au front de mer de São Luis de Maranhâo (Brésil).

Tout au long du XIXe siècle, la cité portuaire était occupée par les grandes compagnies transatlantiques anglaises. Les Britanniques sillonnaient l'Atlantique méridional avec leurs vapeurs tout neufs ; les galions espagnols, les caravelles portugaises étaient pour eux de la préhistoire. La couronne britannique, les capitaux de la City, les marchands et les pirates de l'impérialisme naissant étendaient leurs bras vers les riches plantations du Brésil, les industries débutantes de l'Uruguay, les abattoirs de Buenos Aires, les mines de salpêtre du désert chilien et le cuivre, le zinc de Bolivie. Liverpool-Mindelo-Valparaiso… était alors une ligne plus courue que Paris-New York de nos jours. A Mindelo, les vapeurs se réalimentaient en eau, en légumes, en viande fraîche, et surtout en charbon. D'immenses montagnes de charbon, dépôt à ciel ouvert dans des montagnes où il ne pleut pratiquement jamais, cernaient la baie de Mindelo[1]. Les travailleurs cap-verdiens — paysans à la terre détruite par la sécheresse, pêcheurs sans bateaux, commerçants ruinés par les marchandises anglaises — servaient les compagnies : anonyme troupeau des hommes de peine. Au milieu de la journée, accroupis le long des quais, ces animaux de somme recevaient de la main de la compagnie une soupe nourrissante. Chacun tendait sa gamelle de fer-blanc aux servants du chariot qui avançaient dans la brume des quais enfumés. Mais les contremaîtres anglais étaient impatients. Il ne fallait pas — pour quelques cuillères de soupe — perdre un temps de travail précieux. Ils faisaient retentir leur sifflet, hurlaient : « *Catchup ! Catchup !* » (« Prenez la gamelle ! Prenez ! Vite ! ») Le moment de la distribution de la soupe ! Seul moment agréable de la journée (ou de la nuit : car les vapeurs étaient chargés à la lumière flamboyante des chaudières, même la nuit). La gamelle tendue, remplie. Les hurlements des contremaîtres se sont fixés à tout jamais dans la mémoire collective de Mindelo : la *cachupa* (la « catch-upa ») est devenue synonyme de nourriture.

Il n'y a pas au Cap-Vert de couchers de soleil spectaculaires comme aux Caraïbes. Il n'y a pas non plus de touristes (sauf quelques marcheurs

intrépides qu'un charter de la compagnie alsacienne Le Point ou de l'agence Nouvelles Frontières dépose parfois sur une île plate comme une planche, dite « île du Sel ». En caboteur, en petit avion, ces étrangers s'éparpillent ensuite dans les hautes vallées volcaniques, sur les plages sans fin, sur les plateaux arides ou dans les plantations de maïs, de bananes des îles les plus connues). Le coucher de soleil à São Vincente ? Un disque doré qui descend lentement au-dessus du détroit de l'Ouest, pour disparaître enfin derrière la cordillère sombre de São Antão.

Tous les soirs d'août, le ciel est lourd de nuages noirs. Le sommet du Monte Verde est invisible tant les nuages autour de lui s'accumulent. Le vent se lève. Des oiseaux bariolés, aux couleurs vives, glissent sur les courants d'air comme sur des vagues. L'odeur des fleurs sauvages qui poussent au flanc du mont se mêle à celle des chèvres errant entre les rocs. La lune apparaît, la marée dans la baie baisse rapidement. Tous les soirs, je demande à Luis dos Santos Araujo, un ancien pêcheur de cinquante ans qui garde la maison où nous habitons, sur la plage : « *Vai chuver ?* » (« Va-t-il enfin pleuvoir ? ») Tous les soirs, avec une rage froide, Luis me répond : « *Tenha de chuver !* » (« Il faut que les pluies viennent ! »)

Toutes les nuits, toutes les aurores, les pêcheurs, les maçons, les paysans, les femmes, les enfants guettent en vain la marée, la lune, les nuages et le ciel qui, lentement, s'éclaircit[2]. Depuis des années, il n'a pas plu au Cap-Vert. Le sol est dur comme la pierre. Le moindre souffle de vent fait se lever des colonnes tourbillonnantes de poussière. Les chèvres vivent de branches sèches, grattent la terre. Les cochons noirs avalent les détritus, déterrent des racines. Les hommes ? Ils tempêtent, ils espèrent, ils assiègent l'autel de la petite église de Salamanza, prient, allument des cierges, jurent, blasphèment… et attendent. Rien ne vient. Pas une goutte, pas une rosée. Au matin, les noirs nuages gonflés de pluie s'éloignent des terres, voyagent lentement vers le centre de l'océan. Un ciel blanc et propre comme un sou neuf fait place à la nuit. Une légère brise, le soleil

qui brille, la mer qui berce les barques au rythme des vagues, de pluie : point ! 1986 : douzième année sans pluie au Cap-Vert.

La baie où nous vivons porte un nom curieux : Bahia das Gatas (baie des chats). Elle le tient d'une sorte de requins qui est l'obsession des quelque 150 familles du village de Salamanza et des 4 familles qui vivent directement sur le cap. Les gosses noirs, bruns, riants et bruyants qui se baignent dans les bassins du cap — piscines formées par l'eau claire qui s'infiltre parmi les barrages de corail — sont régulièrement victimes de requins : les estropiés, les amputés parmi les petits ne sont pas rares. Les gens de Salamanza ont face aux requins une attitude ambivalente : d'une part ils les estiment, les affectionnent parce qu'ils sont sources exceptionnelles de *gagne-cachupa*. Les ailerons des requins du Cap-Vert sont coupés, moulus, mis en boîte et expédiés à Singapour, à Taiwan, en Corée du Sud. Partout où il y a des riches Chinois de la diaspora, les ailerons des requins cap-verdiens sont hautement appréciés comme aphrodisiaques. Mais en même temps les requins sont craints, à juste titre. D'où l'ambivalence de la perception. Parmi toutes les catégories de requins, les requins-chats sont les plus attachants, mais aussi les plus pervers : ils se glissent dans les bassins, en traversant en période de marée haute les barrières de corail. Durant la marée basse, tout près de la rive, ils restent immobiles, à quelques centimètres sous la surface de l'eau. On dirait qu'ils se vautrent au soleil chaud, comme des chats, justement.

Bahia das Gatas compte quatre maisons habitées en permanence, dont une grande et belle bâtisse en bois, entourée sur quatre côtés d'une galerie et qui était la résidence d'été du gouverneur portugais. Elle fait maintenant partie du patrimoine d'État. Grâce à l'amitié du commandant Herculano Vieira, ministre résidant à Mindelo, et du délégué du gouvernement, Nelson Santos, nous habitons la maison. Un peu à l'écart, sur un promontoire, le palais de fête de l'administration portugaise : un édifice de pierres grises, doté de colonnades, ravagé par le vent salé de la mer. L'édifice est vide. Il me rappelle le palais abandonné, aux volets

claquant au vent, de l'ancien empereur d'Éthiopie, Hailé Sélassié, à Massawa sur la mer Rouge.

La cabane de Luis se situe à quelque cinquante mètres de la résidence. Elle a deux petites pièces sombres. Dans la première habitent Luis et les trois fils (huit, quatorze et quinze ans) de son frère mort en mer. Dans la seconde s'entassent une sœur de Luis qui est belle, mais un peu dérangée ; un homme fou, pacifique, dont personne ne sait très bien d'où il vient ; les trois filles de la sœur, petites bonnes femmes toutes minces, toutes noires, avec d'éclatants rubans rouges, bleus, jaunes dans leurs cheveux crépus ; deux garçons de huit ans chacun crèchent sous un avant-toit. Ils travaillent comme *aquadeiros*, comme porteurs d'eau sur un chantier tout proche. Autres habitants de l'enclos : cinq cochons noirs (dont un vient de mettre bas le jour de notre arrivée, donnant naissance à sept petits cochons tout roses), des chèvres, des poules, des canards, deux chiens et un chiot. Les chèvres maigres (une vingtaine) au pelage gris sont chéries comme des déesses : elles donnent un peu de lait pour les enfants. Comment font-elles dans ce désert de pierres noires ? Luis : « Elles mangent la *cachupa* comme nous. » Quant aux porcs, ils dévorent les arêtes de poissons. Luis, seul salarié que j'aie rencontré sur le cap et au village de Salamanza, gagne 4 800 escudos cap-verdiens par mois par la grâce de la municipalité de Mindelo, soit 180 F.

Luis, avec son chapeau de toile qui autrefois a dû être blanc, est un petit homme sec, à la peau sombre, au sourire discret, aux yeux profonds et pensifs. Sur les voyages en mer, sur les ouragans et les requins, sur le Monte Verde, les esprits qui habitent ses rochers, les ombres qui se lèvent la nuit dans la baie, sur la lune errante, sur les nuages noirs, sur la vie à Salamanza, l'émigration désespérée, les retours et l'angoisse, Luis m'a appris plus de choses que je n'apprendrai jamais dans aucune bibliothèque. Luis est un privilégié : il a un salaire alors que les pêcheurs — à part les quelques poissons qu'ils rapportent à la maison et leur part (minime) du produit de la vente de la prise — ne gagnent pratiquement rien. Je l'ai dit : les barques appartiennent généralement à de gros

commerçants de Mindelo. Une barque représente un investissement considérable : 10 000 F — une somme hors d'atteinte de n'importe quel groupe de pêcheurs. Le propriétaire prend — par agents interposés — la moitié de la prise du jour. L'autre moitié est vendue par les femmes des pêcheurs sur le marché de Mindelo, les escudos gagnés, distribués parmi les familles.

En janvier, février et mars, les hommes sortent quand même, malgré les ouragans, malgré le danger de mort. Souvent ils ne rapportent rien. Seule période finalement faste : le mois d'août où passent au loin de São Vincente les bancs de thons.

Un peu à l'écart des bateaux, dans les rochers, travaillent les tailleurs de pierre. Ce sont des hommes — jeunes, très noirs en général — tout droit sortis du Moyen Âge ! Avec de puissantes barres de fer qu'ils utilisent comme des leviers, ils soulèvent, cassent les rochers. Puis ils se saisissent de marteaux aux longs manches, les font virevolter au-dessus de leurs têtes et les abattent sur les rochers isolés, détachés du sol. Lorsque le fracas se calme, la poussière retombe et on découvre une terre couverte d'éclats de pierres, de roches dispersées. L'odeur pénétrante de la sueur remplit l'air. Les casseurs, enfin, s'assoient à même le sol. Avec des marteaux plus petits, ils taillent par quelques gestes rapides, précis, les pierres dispersées. De leurs mains expertes naissent des pavés — tous égaux — qu'ils vendront le lendemain à l'administration des routes pour vingt-cinq centavos la pièce. Rapidement, des tas ordonnés de pavés noirs poussent dans le désert. La presqu'île se constelle de pyramides étranges et sombres. Sous la lune, ces édifices de basalte projettent sur le sol d'inquiétantes figures d'ombre.

Les pêcheurs de Salamanza s'appellent Herculano, Amilcar, Cesar, Hamilton, Jungo, Alcidio. Aucun n'affirme aimer son métier. Tous détestent la mer. Aucun romantisme : le danger permanent, l'exploitation, la misère. Ils sortent pratiquement à toutes les aubes. Et si un matin la tempête les empêche de partir, ils passent la journée à réparer leurs

longues lignes aux multiples crochets. Le Cap-Vert possède un immense domaine maritime : le plus grand probablement qu'ait jamais possédé une république de moins de 350 000 habitants ! Le Cap-Vert revendique la règle internationale des 200 milles maritimes : les trésors de ses eaux territoriales, théoriquement, lui appartiennent. Seulement voilà : il ne peut les défendre. Il n'en a pas les moyens. Les bateaux-usines japonais, soviétiques, espagnols, bretons, les navires de pêche marocains, mauritaniens les ravagent. Ce qui reste revient aux pêcheurs autochtones. Butin risible ! Le Cap-Vert ne possède ni croiseurs ni vedettes rapides. Il n'a même pas le poids politique international nécessaire qui lui permettrait de déposer de temps à autre une protestation dans une chancellerie à Moscou, Paris, Rabat ou Madrid. 70 % des ressources annuelles du budget de fonctionnement et d'investissement du Cap-Vert proviennent de l'aide internationale. Comment élever sa voix contre les bienfaiteurs indispensables ?

Malgré la prise de pouvoir en septembre 1974 au Cap-Vert par les commandants survivants de la guérilla du Parti africain de l'indépendance de Guinée et du Cap-Vert (PAIGC) des forêts de Guinée-Bissau, l'Église catholique exerce une grande et rétrograde influence sur les esprits des habitants des îles. Le contrôle des naissances est dénoncé comme un péché grave. Résultat : les familles à Salamanza comptent chacune dix ou douze enfants, au minimum. Sur le cap, à l'écart du village, s'était installé avec sa jeune femme, dans les années 20, un pêcheur venu de l'île voisine de São Antão, du nom de Deogracias. Aujourd'hui son clan compte plus de cinquante personnes ! Deogracias et sa femme ont eu dix enfants, dont deux sont morts en bas âge. Deux sont restés au Cap-Vert, les autres ont émigré sur les bateaux du monde : trois fils sont marins dans les ports de Rotterdam, de New York ; deux filles employées de maison à Rome ; le benjamin est contremaître dans la banlieue parisienne. Ces fils et filles ont fait, à leur tour, trente-huit enfants. Or, aujourd'hui, c'est la crise en Europe, aux États-Unis. L'émigration s'est arrêtée net. Les armateurs

débauchent. De tous les pays étrangers, les Cap-Verdiens reviennnent sur leurs rochers d'origine.

Amilcar, Alcidio, Herculano, Cesar sont des hommes au moins aussi durs et déterminés que leurs homonymes puniques, romains ou grecs. Leur vie n'a rien d'un conte de fées : Alcidio doit nourrir neuf enfants… Il n'a plus qu'un bras. Il travaillait sur la même barque que son frère. Le frère avait, lui aussi, neuf garçons et filles. En février 1986, le frère sort seul avec deux autres marins. La barque est prise dans l'ouragan, la voile déchirée, le mât brisé. Des vagues hautes de dix mètres engloutissent les hommes. Depuis lors, Alcidio s'occupe de la survie de dix-huit enfants et de deux femmes. La solidarité intransigeante, lumineuse du peuple de Salamanza rend ce miracle possible.

Les pêcheurs de Salamanza témoignent d'une extraordinaire fraternité les uns envers les autres. Parce qu'ils sont des êtres supérieurs ? Des saints exotiques, ennemis congénitaux de tout égoïsme personnel ? Évidemment non ! Mais tout simplement parce que leur mode d'existence, le faible degré du développement de leurs forces productrices rendraient leur vie intenable sans une solidarité communautaire de chaque instant. La pêche artisanale en haute mer est impossible sans la complémentarité, la réversibilité des fonctions. Sur terre, même problème : il faut au moins vingt hommes, femmes, enfants pour hisser sur le sable, à Bahia das Gatas, une lourde barque de bois. Autre exemple de cette solidarité quasi mécanique : en l'absence de toute assurance sociale, de toute réserve monétaire (due à une impossible accumulation), la mort d'un père en haute mer condamnerait la famille entière à la destruction, à la famine.

Je donne un autre exemple — emprunté à une autre société — de cette solidarité communautaire dictée par la nécessité : les peuples du désert pratiquent généralement une hospitalité intransigeante, élaborée et qui émerveille le visiteur européen. Est-ce le signe d'une qualité morale supérieure des nomades éleveurs, marchands, guerriers, touaregs ou sahraouis ? La réponse, de nouveau, est négative. Chez les Sahraouis du

Sahara occidental, les rites de l'accueil de l'étranger[3] sont extrêmement complexes : l'étranger est tenu à distance, puis accueilli par des formules de bienvenue dont la récitation peut prendre facilement une demi-heure. Ces rites élaborés correspondent à une double nécessité. La générosité d'abord et le caractère spontané, régulier de l'accueil : personne ne peut se déplacer, survivre dans le désert sans être absolument sûr d'être reçu au point d'eau ou dans la première tente qu'il rencontre. Tout refus d'accueil signifie soif, dépérissement, mort. Les rites élaborés maintenant : le voyageur inconnu, pour chaque nomade, est un danger. L'espace du nomadisme est vaste. A la différence du paysan sédentaire qui est parfaitement au courant de l'identité, du caractère, des particularités psychologiques, des intentions de ses voisins de village, le nomade ne connaît pas la personnalité, les intentions (à son égard) des hommes qui partagent avec lui les montagnes, les dunes et les plaines infinies. Son voisin est un inconnu. Il le croise par hasard, de temps en temps, à de longs intervalles. Il n'a avec lui aucune intimité. D'où la nécessité de l'examiner longuement, avant de lui donner accès à sa propre tente. Il faut gagner du temps. Maintenir la distance. Les rites élaborés de salutations, d'accueil — qui sont fortement codés et qui maintiennent à distance respectable le nouvel arrivant — servent ce but.

Eh bien ! Au risque de décevoir les amateurs rousseauistes de la bonté originelle de l'homme, j'affirme que l'exemplaire conduite d'Alcidio (cf. p. 78) n'est due ni à sa belle âme ni à son amour spontané des orphelins et des belles-sœurs, mais aux nécessités inéluctables d'une situation matérielle. De même : l'hospitalité généreuse, subtile, de la famille sahraouie, les longs et compliqués rites d'accueil qui règlent les rencontres entre étrangers au Sahara obéissent non pas à une morale supérieure produite par des êtres héroïques, mais bien à des nécessités conjoncturelles, au déterminisme d'une situation matérielle concrète. *Il existe une anthropologie matérialiste de l'homme*.

Il existe aussi un mystère de la culture : d'une nécessité matérielle, elle fait des valeurs morales auxquelles tout individu ou groupe adhère.

Mais les choses sont plus compliquées encore : le caractère obligé, quasi tabou de la solidarité mutuelle des pêcheurs de Salamanza, de l'hospitalité des Sahraouis de la hammada de Tindouf et de l'ancien Rio de Oro, valeurs constitutives des rapports sociaux, auxquelles chacun des membres de la communauté croit et est attaché, pour être objet de sociologie, n'en laisse pas moins *un résidu ineffable :* la faculté d'aimer, la capacité de se porter au secours de l'autre. Ce résidu échappe à l'analyse sociologique. Il fait partie du mystère de l'homme, de sa liberté.

---

1. Bien que détrôné entre-temps par Dakar et les ports des Canaries, Mindelo reste aujourd'hui encore un lieu d'ancrage important pour les bateaux qui vont d'Europe au Brésil ou aux Antilles : 1 500 m de quais ; un mouvement de marchandises sèches (donc : sans le pétrole) de 400 000 t par an ; indications fournies par le *capitâo do porto* (directeur de port) José Manuel Pires-Ferreira.
2. A Bahia das Gatas, il y a quatre mouvements de marée en 24 heures.
3. Pour la description de ces rituels, cf. Jean Ziegler, *Retournez les fusils ! Manuel de sociologie d'opposition*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1981, p. 146 s.

3

Pouvoir et parole

L'autorité du jugement

Les systèmes de valeurs, les cultures se définissent ainsi comme des productions sociales collectives. Dans ces productions, le rôle des acteurs sociaux apparaît comme essentiel. Il varie en fonction des moyens, de la position sociale des acteurs. Ceux-ci vont de l'autorité conférée par le pouvoir ou le talent à la soumission impuissante, en passant par toutes les variétés d'attente, de réception active, de diffusion. Quant aux oppositions qui ne manquent jamais d'accompagner l'émergence de nouvelles valeurs, elles participent aussi dialectiquement à leur définition.

Mais ne devient pas agent culturel qui veut ! Pour le devenir, il faut disposer de l'autorité, d'un prestige social, en bref : d'une crédibilité.

Tout jugement de valeur ne tire pas à conséquence. Des exemples : deux automobilistes s'engueulent sur la place de la Concorde, à Paris. L'un insulte l'autre : « Imbécile ! » L'autre réplique. Quelle conséquence ? Aucune. Par contre, lorsqu'en 1830 le dey d'Alger gifle le consul de France, le destin d'un pays de près de deux millions de km^2 bascule… L'homme de la rue qui dit : « Picasso ? Un peintre nul ! Mon fils dessine mieux que lui » ne gêne en rien la carrière du prodigieux artiste. Si, par

contre, au début de cette carrière, le galeriste et marchand de tableaux Kahnweiler avait porté le même jugement, la vie de Picasso eût certainement été différente.

Claude Lévi-Strauss, savant explorateur des structures familiales des Indiens bororos de l'Amazonie, investit ce peuple — aux yeux de l'opinion savante internationale — de la majesté d'un peuple créateur de valeurs exemplaires. Lévi-Strauss explore les relations de parenté, les mythes, le « bricolage » sémiotique, les pratiques alimentaires, sexuelles, de chasse, etc, de ces hommes miraculeusement préservés de la rapacité blanche. Il ne change pas le jugement que ce peuple porte sur lui-même, mais le regard que le monde extérieur porte sur lui. Il met en valeur les valeurs des Bororos. Il montre comment leur cosmogonie — bien que radicalement différente de tout système conceptuel jusqu'ici connu des sciences sociales occidentales — donne naissance à un système de pensée parfaitement cohérent, homogène et porteur de sens. Lévi-Strauss en fait la théorie : il oppose la pensée sauvage des Indiens amazoniens à la raison analytique des peuples européens[1]. Lévi-Strauss entraîne avec lui toutes les institutions françaises ancestrales, prestigieuses, productrices habituelles de jugement de valeur. Sa position sociale assure l'efficacité de son jugement.

Autre exemple : celui de Roger Bastide. Bastide (1898-1974), avait succédé à Claude Lévi-Strauss à la direction de la mission universitaire française au Brésil. Il avait été pendant de longues années professeur à l'université de São Paulo. Véritable fondateur de la sociologie au Brésil, Bastide s'est attaché à comprendre l'une des populations les plus méprisées, les moins connues, exclues de la vie nationale : les descendants des esclaves noirs déportés, habitant principalement le Nord et le Nord-Est du pays.

En quelques années, Bastide réussit à changer totalement la vision qu'avaient les classes dominantes brésiliennes — élites civiles et gouvernement confondus — des sociétés de la diaspora africaine. Le racisme antinoir reste virulent encore aujourd'hui au Brésil. Mais Bastide

réussit à imposer un objet d'étude nouveau, à valoriser cet objet et à montrer les forces symboliques, les créations culturelles admirables que recèlent les communautés afro-brésiliennes. Bastide était un homme merveilleux : un universitaire français d'une race désormais éteinte. Il était joyeux, discret, érudit, modeste et ennemi des médias. Son œuvre — dont le rayonnement ne doit rien au bruit et aux manipulations médiatiques — continue à agir, à transformer des consciences, à éclairer les hommes au Brésil et en Europe. Un jour, dans un autobus cahotant qui nous menait par la route côtière de Vittoria, capitale de l'État d'Espírito Santo, vers le nord, vers Ileus, centre de la région productrice du cacao, dans l'État de Bahia, je demandai à Bastide comment il avait réussi à persuader son auditoire de São Paulo de l'importance des valeurs produites par les candomblés de São Luis et de Salvador. Dans l'autobus, la chaleur était étouffante. Des odeurs multiples et pénétrantes flottaient dans l'air. Le bruit était infernal. Bastide, tout à coup, se réveilla de la torpeur qui nous habitait tous les deux. Derrière ses épaisses lunettes, ses yeux brillaient d'ironie et de gaieté : « Comment j'ai pu les convaincre, ces distingués descendants de maîtres d'esclaves ? Mais c'est tout simple : j'étais professeur d'université, j'étais blanc et surtout : français ! »

Bien sûr, ce jour-là, Bastide ne disait que la moitié de la vérité. Comme à son habitude, il minimisait la force de conviction — faite d'exposés limpides, d'érudition, de contrôle patient des sources — de son œuvre vaste et puissante. Année après année, il s'était immergé dans la vie des communautés noires du Maranhão, du Pernambouc, d'Alagoas, de Sergipe, du Piaui. Accompagné d'une petite troupe d'étudiants fervents, il recueillait — grâce à un climat de confiance exceptionnel et chaleureux — la tradition, les confidences, les soucis quotidiens, les interrogations des Yawalorixas, des Babalaos, des Yawos. Une légende tenace veut que Bastide vers la fin de sa vie ait changé de camp, qu'il se soit fait initier par une mère de São Salvador (la Mae Minhinina) et qu'il soit devenu fils de Shango. Il ne m'en a jamais parlé et je ne peux confirmer ni infirmer la légende. Tout ce que je sais, c'est que lors de la cérémonie de son

enterrement, célébrée dans l'église américaine sur les quais de la Seine, les tambours ont résonné et des dignitaires du candomblé ont officié selon le rite *nagô* de descendants des Yorubas déportés au Brésil.

Dans l'autobus surchauffé, rempli des odeurs de beignets, de poules vivantes, de sueur, qui caracolait sur la route à travers les collines bordant la mer atlantique, Bastide avait malgré tout dit vrai sur un point essentiel : professeur blanc, investi du prestige de la culture française, il avait été en mesure de combattre avec efficacité le racisme héréditaire de son auditoire de bourgeois blancs.

Concluons : la position sociale de celui qui parle fonde la validité de sa parole.

L'imposition, l'accréditation de valeurs nouvelles ressortent ainsi d'une violence d'un type particulier : la violence symbolique[2].

Ce concept désigne des armes, instruments, outils qui agissent au niveau symbolique par analogie avec ceux qui agissent au niveau matériel. Ces armes symboliques ont, comme les armes matérielles, leur histoire, leurs institutions, leurs gardiens. Parmi leurs gardiens les plus vigilants figurent l'école, la presse, les mass media.

Tout jugement de valeur — jugement de goût, jugement religieux, jugement moral, jugement intellectuel, *etc.* — contient nécessairement cette violence. Mais l'efficacité du jugement et la force de la violence qu'il contient dépendent de qui le porte. Pour manier une valeur, pour la contrôler, pour s'ériger en gardien, en censeur ou en dépréciateur, en bref : pour être entendu, il faut disposer d'une autorité, d'un prestige social, d'une crédibilité, voire d'un appareil de coercition.

J'insiste : sans autorités fondatrices de la légitimité des indices de valeurs, l'édifice culturel se disloque.

L'étrange aventure de la femme Tombikti

Là où le tissu social est presque totalement détruit, où la société perd sa cohérence interne, où l'autorité est discréditée, la conscience collective cesse d'exister et l'identité singulière d'un peuple se dissout. De ce processus de dégradation, l'Afrique contemporaine fournit maints exemples. Je n'en cite qu'un seul : celui de la Guinée-Bissau, petit pays de moins de 20 000 km^2 situé entre le Sénégal et la Guinée-Conakry sur la côte de l'Atlantique.

Amilcar Cabrai, principal fondateur et dirigeant du mouvement armé de libération — le PAIGC —, ayant été assassiné par des agents de la police politique portugaise, le 23 février 1973, dans son quartier général à Conakry, ses successeurs mènent à bien la libération militaire du pays. Dès avril 1974, ils installent les institutions économiques et politiques de la nouvelle société pluriethnique, dont les zones libérées du Sud et du Nord fournissent la préfiguration. Novembre 1980 : un coup d'État militaire conduit par Bernardo Vieira détruit les institutions démocratiques du pays. Rapidement, la situation sociale, économique, politique se dégrade. Au fur et à mesure que les structures sociales mises en place par les vainqueurs de 1974 se dissolvent, les habitants se replient sur ce qu'ils connaissent et qui s'offre à eux comme recours immédiat : la famille, le clan, la tribu.

Arrive le printemps 1985 : dans un village du centre du pays, où s'étendent les rizières des paysans ballantes, une jeune femme du nom de Tombikti est confrontée au problème de sa propre stérilité. Elle veut avoir des enfants. Et elle n'en conçoit pas. Dans la tradition ballante, une femme qui n'a pas d'enfant peut, au bout de trois ans, quitter son mari, changer de village. Si au bout d'un autre délai de trois ans, elle n'accouche toujours pas, sa stérilité est officiellement proclamée et son statut social change (c'est la mise à l'écart, la honte). Or, Tombikti, stérile, refuse le verdict du Conseil des anciens. Elle se retire dans la forêt. Au bout de six mois, elle revient. Vêtue de blanc. Munie d'herbes. Enceinte ! Aux parents, voisins et concitoyens stupéfaits, elle explique : « J'ai parlé

directement à Dieu. » Elle déclare que son nom, désormais, sera : Yang-Yang.

Or, chez les Ballantes, une des civilisations les plus anciennes, les plus puissantes d'Afrique occidentale, personne n'est autorisé à parler à Dieu sans la médiation du Conseil des anciens. Yang-Yang a donc commis un sacrilège. Mais elle s'en fiche. Elle se déplace à travers le pays ballante. Elle parle. Elle prophétise, fait la divination. Partout où elle apparaît, les femmes stériles affluent. Se groupent autour d'elle. L'accompagnant plus loin. Des jeunes gens ballantes se joignent à elles : ils vendent les herbes miraculeuses rapportées par Yang-Yang de sa rencontre avec Dieu dans la forêt. Les jeunes gens ballantes sont armés. Par tradition (les épreuves d'initiation chez les Ballantes sont particulièrement dures : il faut affronter un ennemi, voler un bœuf comme preuve du passage à la vie adulte).

Le Bureau politique du parti unique au pouvoir à Bissau (PAIGC) envoie l'un de ses membres, Carmen Pereira, pour arrêter le mouvement. Carmen Pereira était, aux côtés d'Amilcar Cabral, une des héroïnes de la guerre de libération contre les Portugais. Elle parvient à désarmer partiellement les jeunes. C'est alors qu'intervient un autre membre du Bureau politique, le vice-président du Conseil d'État (deuxième personnage de l'État), le commandant Paulo Correia, lui aussi héros de la guerre et auréolé de. prestige. Correia est ballante. Il dit : « Les jeunes gens ont le droit de porter des armes. C'est la tradition qui l'exige. »

Crise de l'État. Affolement du président Bernardo Vieira (ou ruse : une occasion pour éliminer les dirigeants ballantes se présente à lui). Vieira appartient à l'ethnie des Pepels. Il fait arrêter quatre-vingt-deux personnes en octobre 1985. Pratiquement toutes d'origine ballante. Beaucoup parmi elles sont d'anciens combattants de la libération. Sept mourront sous la torture au cours de la saison sèche. Juillet 1986 : un « tribunal militaire spécial » condamne à mort les six principaux dirigeants ballantes. Parmi eux, Paulo Correia. François Mitterrand, le pape, Mario Soares et un

grand nombre de chefs d'État africains demandent la grâce des jeunes gens. Les six condamnés sont fusillés à l'aube du 23 juillet 1986.

Dans les sociétés traditionnelles africaines, amérindiennes, etc., qui vivent sous l'empire de cosmogonies homogènes, totalisantes, les valeurs s'affaiblissent, partent en lambeaux ou font place au chaos ou à des significations de pacotille, quand l'autorité légitimatrice se segmente et entre dans une phase de fractionnement et d'affrontements.

La croyance

Aucune valeur ne peut s'imposer sans *l'action réciproque de l'autorité et de la croyance*. L'autorité institue et impose la valeur ; la croyance l'admet et la consacre. Le processus peut être violent ou pacifique. Il suppose toujours l'existence d'une contrainte à l'égard du parti opposé aux changements, comme à l'égard des éléments passifs de la société. J'insiste : l'autorité seule ne suffit pas pour instaurer des valeurs nouvelles. Il faut aussi la croyance. Et cela même au cas où l'autorité dispose apparemment de tous les pouvoirs, exerce la violence la plus brutale. Sans croyance pas de valeurs qui tiennent.

Je cite des exemples.

1er janvier 1492 : le grand vizir Al-Mulih négocie, au nom du sultan Boabdil, roi de Grenade, un accord de reddition avec les envoyés du roi Ferdinand de Castille. Une guerre de quatre ans prend fin : les Grenadins ont déjà perdu Gibraltar, Ronda, Alhama, Marbella, Malaga. Partout les troupes musulmanes refluent. Grenade est encerclée. Afin d'éviter sa destruction, le sultan négocie avec les rois catholiques. Une clause centrale de l'accord est la suivante : durant un délai de trois ans, tous les musulmans qui le désirent pourront quitter librement, avec leurs familles

et leurs biens, la Grenade chrétienne. Pour ceux qui restent, la liberté de croyance sera garantie. Al-Mulih signe, des notables grenadins se constituent en otages, les troupes castillanes entrent dans la ville. Il n'y a ni pillage ni massacre. Mais Ferdinand ne tient pas sa promesse : les juges et bourreaux de l'Inquisition s'installent presque immédiatement dans Grenade (comme d'ailleurs dans toutes les autres villes de l'ancien sultanat). Ce sont d'abord les juifs qui sont persécutés, baptisés de force ou en cas de refus torturés, brûlés vifs sur les bûchers en place publique. Même ceux qui — rares — acceptent le baptême ne sont pas à l'abri de la furie catholique : les Inquisiteurs rouvrent constamment des enquêtes et brûlent des juifs convertis pour manque de zèle dans la pratique de la foi chrétienne. Les persécutions contre les musulmans commencent à large échelle en automne 1498. La religion chrétienne, ses valeurs nouvelles leur sont imposées sous menace de torture et de mort. Les mosquées sont dévastées, les cheikhs exécutés. Des dizaines de milliers de musulmans acceptent le baptême, se convertissent. Mais une nouvelle race de chrétiens naît : ceux qui pour faire leur prière se tournent vers La Mecque ! Conversion simulée. Acceptation pour la forme des valeurs nouvelles. Dès qu'une occasion de fuite s'offre à ces nouveaux chrétiens, ils prennent les sentiers de la Sierra, descendent par des détours compliqués vers la mer et rejoignent les royaumes musulmans du Maghreb. Ils reprennent alors immédiatement leurs anciens rites et valeurs[3].

Autre exemple qui démontre que l'autorité ne suffit pas et qu'aucune valeur ne s'impose sans l'adhésion, la croyance de ceux auxquels elle est destinée. Les vice-rois portugais du Brésil disposaient d'un pouvoir quasi illimité sur les corps et les âmes des esclaves africains. Ils leur imposaient la conversion, les valeurs nouvelles de la foi catholique. Mais, dans leur for intérieur, les esclaves noirs refusaient la soumission aux dieux, à la culture étrangère. Écrasés par l'autorité nouvelle, ils résistaient par la foi. Leur croyance restait attachée aux anciens symboles et refusait les valeurs nouvelles. Les *yawalorixas*, les *babalãos* africains inventaient un

stratagème subtil : ils établissaient des correspondances entre les dieux africains et les saints chrétiens. En apparence, les prêtres noirs du culte *nagô* se soumettaient aux saints blancs, célébraient leurs rites, respectaient leur calendrier. Mais, agenouillés devant une statue de la Vierge dans une église de Recife, de Bahia, d'Alagoas ou de Ouro Preto, c'est en fait la déesse Yemanja, déesse de la mer et des rivières, qu'ils vénéraient ; saint Jérôme servait à masquer la permanence du culte d'Olodumare ; saint Sébastien celui de l'*Orixa* Olorun ; sainte Barbara était Iansan ; sainte Iphigénie masquait Oxunmare ; le Christ, enfin, servait à camoufler les rites élaborés, la vénération portée à l'*Orixa*-roi qui était (et est) appelé par les communautés de la diaspora africaine du Brésil alternativement Orisanla ou Oxala.

Pour montrer le fonctionnement de cette croyance qui résistait à l'autorité et donc annulait la validité des valeurs nouvellement imposées, je donne l'exemple d'une cérémonie de São Salvador de Bahia. Cette cérémonie précise avait lieu chaque année, le deuxième jeudi du mois de janvier dans l'église de Nosso Senhor o Christo de Bomfin, située sur un promontoire, surplombant une presqu'île au nord de la baie. Dès l'aube, les femmes et jeunes filles des candomblés *nagô*, appartenant au dieu Shango, de tout Salvador, habillées de blanc, se munissaient de grandes cruches de terre cuite. Elles descendaient en procession vers le port et remplissaient leurs cruches à la fontaine sacrée de l'église de Nossa Senhora de Concepçao da Praia. Ensuite, les *yawalorixas*, les *babalãos*, les *yawos*[4], les postulants, les parents, amis, enfants, marchands, musiciens, soldats, étudiants, bourgeois et curieux formaient une procession bruyante. Elle suivait les filles de Shango qui, au pas cadencé, portaient, dansant sur leurs têtes, les cruches d'eau vers Bomfin. Sur les kilomètres du parcours qui longe la mer, les marchands avaient dressé leurs boutiques de bois, les paysans du Reconcavo vendaient leur jus de canne à sucre, d'autres offraient les puants rouleaux de tabac. Tout le monde buvait beaucoup de *cachaça*. On dansait sur les places de la ville basse ; dans la ville haute toute activité cessait. Les drapeaux des différentes

associations commerciales s'agitaient sous la brise de l'été. Les gendarmes, pompiers, matelots et officiers de l'armée avaient mis leur plus bel uniforme. Des fleurs ornaient chaque statue et les femmes portaient leurs robes les plus éclatantes. Le dimanche suivant, une autre cérémonie avait lieu, « le lavage de Bomfin ». Les filles de saints, devant une foule attentive, dispersaient l'eau sacrée sur l'autel, les statues, le plancher, les bancs, les murs et l'immense escalier d'entrée de l'église. Avec des brosses et des chiffons, plus souvent avec leurs mains nues, elles nettoyaient amoureusement les pierres séculaires sous l'œil attendri des évêques, prélats, curés, moines et gouverneurs catholiques. En apparence les *yawos* faisaient leur soumission au Christ-Roi. En fait, elles célébraient le dieu ancestral des Yorubas.

Encore un exemple : en 1965, dans une église tombée en ruine et datant des premières années de la colonisation espagnole sur la péninsule du Yucatán, non loin de Xinxenixa, les archéologues ont trouvé emmurée dans le socle du maître-autel catholique la figure taillée dans l'albâtre de la grenouille sacrée des Mayas. Les conquistadores, disposant d'une autorité illimitée, imposaient la religion, les valeurs étrangères. Valeurs refusées en secret par les paysans mayas qui — rassemblés en l'église de Xinxenixa, s'inclinant devant l'autel — vénéraient en fait le symbole de leur foi ancestrale.

La règle joue à tous les niveaux de l'activité culturelle : quelle que soit la valeur, elle ne devient efficace que si ceux qui la manient croient à sa validité, sa légitimité. Guy de Boschère, perspicace analyste des premiers mouvements d'émancipation culturelle, politique d'Afrique centrale rappelle cet incident[5] :

Le 30 juin 1960, le Congo ex-belge accède à l'indépendance. A part quatre licenciés universitaires, la nouvelle République est presque totalement dépourvue de cadres. Une curieuse croyance se répand parmi les dirigeants des différents mouvements nationalistes ou régionalistes (Mouvement national congolais de Patrice Lumumba, Alliance des Bakongos de Joseph Kasavubu, etc.) : ces hommes, ayant constaté que

leurs doctes interlocuteurs belges, lors des négociations pour le transfert des pouvoirs, portaient presque tous des lunettes, associent le port de lunettes à la détention du savoir, du pouvoir, de l'intelligence. Ils commandent donc chez les opticiens de Bruxelles (et de Léopoldville) quantité de lunettes. Or, la vue des jeunes dirigeants congolais est généralement parfaite. Les opticiens leur remettent donc des lunettes en verre ordinaire, cerclées de métal argenté, doré ou plus simplement de plastique. Lors de la première séance de la toute nouvelle Assemblée nationale, un député se lève et lit son discours sans lunettes. Le président l'interrompt : « L'honorable député a oublié de mettre ses lunettes. » Le député, confus, s'arrête, fouille ses poches et met ses lunettes. Puis, à la satisfaction générale, il poursuit sa lecture. Conclusion : pour qu'un discours politique acquière sa pleine validité, il fallait qu'il soit lu à travers des verres cerclés de métal.

Les censeurs

Dernier problème : il existe une *autonomisation progressive des champs de signification*. Ce problème concerne presque exclusivement les sociétés industrielles marchandes.

Parmi ces sociétés, aucune, même la plus soumise à un pouvoir totalitaire, n'est totalement homogène et simplement marquée par des hiérarchies de groupes ou de classes. Ces hiérarchies se compliquent. Comment ? Par l'émergence de champs d'activité qui tendent à s'autonomiser par rapport aux instances traditionnelles de commande. Un tel champ peut se définir par ses intérêts spécifiques. Autrement dit par des intérêts qui ne se confondent pas avec celui d'un autre champ. Le domaine d'activité d'un champ n'est pas réductible à celui d'un autre champ. Le phénomène a été analysé avec une extrême précision par Pierre Bourdieu, notamment dans son livre *Question de sociologie*.

Bourdieu écrit plaisamment : « On ne pourra faire courir un philosophe avec des enjeux de géographe[6]. » Encore Bourdieu : « Chaque catégorie d'intérêts implique l'indifférence à d'autres intérêts, d'autres investissements, ainsi voués à être perçus comme absurdes, insensés ou sublimes, désintéressés[7]. »

Quelques exemples : les enjeux du champ artistique lui sont propres. Un homme qui marque une croix sur un mur qu'un maçon vient d'ériger le long de la rue du village ne produit aucun sens artistique. S'il la trace sur une toile vierge au cours d'un happening dûment annoncé par une galerie, un groupe d'artistes ou une revue spécialisée, la même croix devient signe, sens, produit culturel. Un plombier installe une baignoire dans ma salle de bains ? Valeur artistique nulle. Marcel Duchamp pose un bidet entre les quatre murs de la galerie Maeght ? Événement culturel de la plus haute importance. Des milliers de voitures automobiles sont écrabouillées — hélas ! — tous les jours à travers le monde. Vient le sculpteur César. Au moyen de gigantesques pressoirs il fait plier des carrosseries flambant neuves. Des musées, des collectionneurs se les arrachent, les posent sur des socles, les exposent, les négocient, en bref : leur reconnaissent une valeur artistique. Le champ artistique crée l'artiste. Il crée aussi les galéristes, les critiques d'art, les professeurs d'histoire de l'art et maints autres emplois de moindre rémunération.

L'établissement progressif du champ autonome de la création artistique — pour ne prendre que cet exemple-là — possède comme toute autre autonomisation son histoire propre : histoire de combats patients et feutrés, de guérillas, de batailles flamboyantes, de défaites, de victoires. Le champ artistique autonome acquiert ses premiers contours au cours du XIVe siècle en Europe. A la Renaissance européenne, principalement italienne, apparaît la revendication intellectuelle d'une bourgeoisie proto-capitaliste — industrielle, bancaire, de robe — qui ne supporte plus le contrôle tatillon exercé par les prélats sur la production symbolique. Des intellectuels s'allient aux artistes. Pour se débarrasser graduellement de la censure ecclésiale, ils prennent prétexte de la redécouverte des valeurs

antiques et des symboles, images, figures qui les expriment. En Europe, les valeurs léguées par les civilisations grecque et romaine n'ont jamais été totalement oubliées ; des contacts marginaux ont toujours été entretenus par certains penseurs, certains sculpteurs, certains hommes de science avec l'héritage et la sagesse antiques. Mais les dieux, les lois, les cosmogonies produits par les univers grec et romain ont été bannis par le droit germain, par l'Église.

On va donc recomposer un miroir brisé. Les dieux grecs reviennent dans la poésie séculaire : Pétrarque, Pic de La Mirandole, Ronsard, du Bellay, imposent graduellement un champ artistique — avec ses thèmes, ses images — autonome. Totalitaire par nombre de ses aspects, la théocratie du Moyen Âge s'effrite, se délabre, tombe en ruine. On assiste à un formidable ressourcement de la culture. Les artistes — peintres, sculpteurs, graveurs, fabricants de vitraux, *etc.* — cessent d'être de simples artisans. Les musiciens cessent d'être de simples laudateurs, illustrateurs des thèmes ecclésiaux. Les écrivains, poètes se dégagent de la camisole de force des thèmes dictés par la mythologie de l'Église. Les créateurs, les artistes s'érigent en censeurs du goût, en penseurs de leur propre production. En alliance avec les intellectuels, les savants, des espaces autonomes se créent.

En fait, il s'agit d'un processus historique complexe. Je prends un exemple : celui du peintre Giotto. Au début du XIVe siècle, Giotto développe dans son atelier de Florence une nouvelle manière de peindre. Il produit des tableaux qui s'approchent de la fiction de la réalité. Alors que toute la peinture avant lui reproduit des images figées, destinées à exprimer les vérités théologiques de l'Église régnante, Giotto, lui, peint de vrais visages ! Ses Vierges s'animent, prennent des poses humaines. Dans l'arrière-fond de ses tableaux des paysages toscans identifiables apparaissent. Giotto est appelé partout : il a des disciples à Padoue, à Rome. Une nouvelle école naît. Les peintres de la génération suivante tentent de l'imiter. On constate des variations, des retours en arrière. La révolution introduite par Giotto reste fragile : à Sienne, une peinture

aristocratique résiste. Mais tout en gardant les anciennes hiérarchies, elle les anime. Prudents, les peintres de Sienne évitent les images trop triviales.

Giotto répond à une attente. Laquelle ? Celle de la libération qui habite une classe bourgeoise naissante et qui dans son activité commerciale, financière, intellectuelle ne supporte plus la camisole de force de la morale, des décrets fiscaux, commerciaux, des restrictions politiques des régimes monocratiques établis. Une subtile dialectique gouverne le processus : les commanditaires bourgeois ne veulent plus d'une peinture statique qui n'exprime pas leur expérience pratique et intellectuelle du monde et des choses.

Giotto est doué d'une formidable puissance de travail. Il rompt graduellement, avec une infinie prudence, avec les canons rigides de la peinture scolastique. Le public se sent libéré. Il accueille dans l'enthousiasme la production de Giotto. Giotto va donc plus loin. D'autres producteurs suivent ses traces. Le mouvement s'amplifie. Le goût du public se forme graduellement, se raffermit. La demande augmente. La peinture moderne est née[8].

Dans les sociétés industrielles marchandes, chaque activité culturelle a aujourd'hui son champ propre. La culture entière a acquis son autonomie. La nouvelle division du travail née durant la Renaissance italienne subsiste jusqu'à ce jour. La production culturelle, symbolique — picturale, philosophique, littéraire, musicale, photographique, cinématographique, théâtrale, radiophonique, chorégraphique, télévisuelle, *etc.* — n'est plus soumise à une instance extérieure (État, Église, commanditaire, etc.). L'œuvre s'assigne elle-même son propre projet.

Par la segmentarisation du champ social en autant de champs relativement autonomes qu'il existe d'activités humaines, la production de valeurs et de systèmes de valeurs présente une configuration complexe, affinant les concurrences et les luttes sociales, multipliant les instruments de domination symbolique.

Ici, les censeurs règnent en maîtres. De nouveau, l'art offre un des meilleurs exemples d'un champ autonome restreint dont les enjeux n'appartiennent à aucun autre. Ceux qui monopolisent aujourd'hui le pouvoir en ce champ sont enclins à l'établissement et à la stabilisation des valeurs alors que les nouveaux venus — créateurs ou critiques — sont portés à la subversion. Puisqu'ils apportent (ou attendent) des nouveautés. Le pouvoir de légiférer, c'est-à-dire de distinguer entre l'art et le non-art, de consacrer tel artiste ou de refuser à tel autre sa qualité, est l'objet de luttes féroces entre les protagonistes du champ : critiques, galeristes, historiens de l'art, conservateurs de musées, professeurs, éditeurs.

En exerçant leurs métiers, ils produisent des valeurs comme par décret, et les imposent aux autres comme au champ vaste de la culture, à un public soumis à leur action. Ce public ne comprend généralement pas ou très peu les règles qui président à cette distinction.

En d'autres termes : l'art en Occident est le type même d'un art élitaire. Enfermé dans le circuit du champ autonome, il ne concerne qu'une minorité, dépositaire de la faculté de formuler un jugement esthétique, de consacrer ou de déprécier des artistes, de bannir, d'exalter ou d'orienter la création, de faire l'histoire de l'art. De même que le jugement moral a pu limiter pendant des siècles l'épanouissement individuel des hommes, les valeurs familiales autoritaires, empoisonner la vie des adolescents, de même le jugement de goût prive aujourd'hui le grand public de son épanouissement esthétique et d'une culture authentiquement vécue.

Il existe un écart immense entre cette situation propre aux sociétés industrielles marchandes et l'état de développement de la plupart des sociétés du tiers monde. *Les champs autonomes de significations sont quasi inexistants dans la plupart des sociétés traditionnelles* d'Afrique noire ou arabe et d'Amérique indienne.

Tandis que dans les sociétés industrielles marchandes l'autonomisation des pratiques culturelles, la segmentarisation du champ social ne permettent plus de soumettre les valeurs produites par la culture à la sanction des usagers — qui n'en comprennent pas les fondements, les mécanismes, le projet —, *dans les sociétés traditionnelles du tiers monde aucune valeur ne survit sans la ratification constante par les usagers*. J'insiste : dans les sociétés industrielles marchandes, la valeur d'usage d'un symbole, d'une image, d'une théorie est quasi nulle. La situation est inverse dans les sociétés africaines, amérindiennes : ou bien les valeurs culturelles amérindiennes, africaines correspondent à l'attente, au désir profond des hommes, alors elles vivent, croissent, se déploient, deviennent référence générale. Ou bien elles n'y correspondent pas et elles meurent. Le cimetière des rites, théories, symboles est vaste dans chacune de ces sociétés traditionnelles.

Cependant, dans les sociétés traditionnelles du tiers monde — comme dans les sociétés industrielles du centre — il y a partout des instances de référence, des agents-contrôleurs des valeurs, en position de juger. Mais ces instances de référence sont de nature différente en Occident et à la périphérie.

J'insiste : dans les sociétés industrielles marchandes, où le champ social est segmentarisé, les agents-censeurs dominent des champs culturels multiples, devenus autonomes. Dans les sociétés traditionnelles du tiers monde, par contre, le champ social est relativement homogène. La segmentarisation des valeurs n'a pas lieu. Une cosmogonie unique — ou une pluralité de cosmogonies articulées les unes sur les autres — organise la vie économique, politique, culturelle, religieuse, etc., de la société. L'individu, à chaque instant, vit la totalité des significations du champ social non segmentarisé. Même le rêve, la transe sont intégrés dans ce champ unique. Une totalité vécue — englobant les vivants et les morts, les forces de la nature et celles de la culture — gouverne l'existence du paysan sahélien du Burkina, de l'éleveur sahraoui de la dépression du Rio de Oro, du pêcheur des côtes de Mindelo.

Cette unité des significations, ce champ non réfracté, ces valeurs intériorisées dans l'harmonie sont le fondement sur lequel se construisent l'identité singulière, l'équilibre mental, la sûreté de soi, la formidable joie de vivre des hommes sahéliens, sahariens et cap-verdiens.

---

1. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1957.
2. P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *La Reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 18.
3. Amin Maalouf, *Léon l'Africain*, Paris, Lattès, 1986, p. 121 s.
4. *Yawo :* femme ou jeune fille initiée au culte des *Orixa*, divinités yorubas.
5. Guy de Boschère, *Autopsie de la colonisation*, Paris, Albin Michel, 1967.
6. Pierre Bourdieu, *Question de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 114.
7. *Ibid.*
8. Sur ce processus compliqué, cf. Friederich Antal, « *Studien zur Gothik im Quattrocento* », in *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen*, 1924 ; du même : « *Gedanken zur Entwicklung der Trecento und Quattrocento — Malerei in Siena und Firenze* », in *Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 1924. Aussi : M. Miess, *Painting in Florence and Siena after the Black Death*, Princeton University Press, 1951.

DEUXIÈME PARTIE

LA VOIX DES MAÎTRES

1

L'agression chrétienne

Dans son roman *Ajvanhu*, l'écrivain soviétique Juryj Rychten fait dire à son héros tchouktche : « Je n'ai jamais pu comprendre comment on peut découvrir des terres habitées par des hommes. A ce qu'il paraît, Simion Drejniew a découvert l'isthme entre l'Asie et l'Amérique. Et nous ? Et les Esquimaux ? Nos ancêtres savaient pourtant bien que l'isthme se trouvait là ! C'est comme si j'allais à Yakutsk et que j'annonçais que j'ai découvert cette ville. Ce serait faire de la peine aux Yakoutes[1]. »

Toute culture — celle des pêcheurs de Salamanza, des nomades sahraouis, des pasteurs peuls du Burkina, etc., — ne se définit que par l'histoire. Tous les systèmes symboliques que nous essaierons de comprendre ici et dont la mystérieuse force nous émerveille sont d'abord et avant tout des *cultures de vaincus*. Autrement dit : des cultures de la résistance. Les valeurs, les significations, les symboles qui les constituent ont d'abord été niés, limés, érodés, partiellement détruits par le bulldozer de la colonisation. On ne le dira jamais assez : la conquête des continents outre-mer, la mise en esclavage des peuples à la peau noire, brune, jaune, cuivre, le pillage de leurs richesses n'ont été possibles que grâce à la mise en esclavage de leur esprit. La construction de la machine de conquête idéologique précède — dans l'histoire européenne — la mise sur pied des régiments d'assaut, des corps expéditionnaires, des flottes de guerre, des

montages financiers et des systèmes de communication et de commerce qui — à partir du milieu du XIXe siècle — unifient le monde.

Les cultures africaines, indiennes, mélanésiennes, arabes qui, aujourd'hui, nous émerveillent et dont la résistance à la rationalité marchande nous remplit d'espoir sont ainsi le produit d'un processus dialectique ancien et complexe. Je veux dès maintenant dire quelques mots sur le premier terme de cette dialectique : la naissance, l'épanouissement, l'action contemporaine de la revendication d'universalité des valeurs locales européennes, mise au monde, affirmée, imposée par les classes dominantes successives de notre continent. Histoire longue, contradictoire, infiniment compliquée. Je ne peux guère fournir ici que quelques indices.

Fabriqué en Europe, le discours sur l'évolution unilinéaire des sociétés et de leur expression symbolique s'est graduellement universalisé. Il a fait naître des oppositions violentes. Il travaille avec des couples antinomiques : culture chrétienne contre culture païenne ou barbare ; civilisation occidentale contre civilisation asiatique ; sociétés développées contre sociétés sous-développées ou en voie de développement ; art classique contre art primitif, populaire ou naïf ; conduites civilisées, rationnelles contre obscurantismes périphériques ; peuples civilisés contre peuples barbares, *etc.* Ces couples antinomiques ont ceci de commun qu'en leur sein le premier terme est régulièrement investi de toutes les valeurs positives liées au progrès. Le second terme, par contre, est constamment frappé de négativité[2].

Que cache ce discours ? Qui sert-il ? Il tente de légitimer a priori l'extension graduelle du pouvoir économique, politique, militaire des classes dominantes européennes successives à travers l'univers du Moyen Âge d'abord, de la Renaissance et des Temps modernes ensuite. Cette stratégie accompagne toutes les étapes de la prétendue découverte du tiers monde : les premières croisades chrétiennes contre les Arabes d'Orient, les conquêtes ibériques des Amériques, l'agression coloniale de l'Afrique, l'établissement du système impérialiste contemporain. Stratégie

normative qui produit une arme symbolique particulière : le concept de suprématie culturelle des métropoles. Cette arme symbolique est un instrument de domination puissant. Son efficacité vient du fait qu'il ajoute sa force propre à la violence des autres rapports de domination : militaires, économiques, politiques, financiers, sociaux, tout en dissimulant celle-ci par sa prétention à être fondée sur des valeurs humaines universelles. Une taxinomie dualiste structure ainsi toute la société planétaire. Elle crée des catégories mythiques qui survivent aux situations historiques contingentes, conjoncturelles, concrètes qui les ont fait naître.

Cette taxinomie est intériorisée, tenue pour légitime par nombre de ceux-là mêmes dont elle nie la culture, les valeurs, l'identité. Elle crée chez des peuples dominés une aspiration à l'automutilation. Jean-Paul Sartre :

> Il n'y a pas si longtemps, la terre comptait deux milliards d'habitants, soit cinq cents millions d'hommes et un milliard cinq cents millions d'indigènes. Les premiers disposaient du Verbe, les autres l'empruntaient. Entre ceux-là et ceux-ci, des roitelets vendus, des féodaux, une fausse bourgeoisie forgée de toutes pièces servaient d'intermédiaires. Aux colonies, la vérité se montrait nue ; les métropoles la préféraient vêtue ; il fallait que l'indigène les aimât.
>
> (…) L'élite européenne entreprit de fabriquer un indigénat d'élite. On sélectionnait des adolescents, on leur marquait sur le front, au fer rouge, les principes de la culture occidentale, on leur fourrait dans la bouche des bâillons sonores, grands mots pâteux qui collaient aux dents ; après un bref séjour en métropole, on les renvoyait chez eux, truqués. Ces mensonges vivants n'avaient plus rien à dire à leurs frères ; ils résonnaient ; de Paris, de Londres, d'Amsterdam nous lancions des mots : Parthénon ! Fraternité ! et,

quelque part en Afrique, en Asie, des lèvres s'ouvraient :… thénon !…nité[3] !

La suprématie culturelle des métropoles… A quelle histoire s'alimente cette notion ? Comment l'Europe forge-t-elle ce concept qui va servir d'instrument de domination ? Plus précisément, l'Europe ne forge pas tout exprès cet instrument. La notion naît comme produit annexe d'un processus endogène. A quel moment ? Au moment justement où naissent les concepts à prétention universelle. Au premier rang d'eux : ceux forgés par l'Église, communauté religieuse universelle, obligatoire et contraignante, au IVe siècle. En d'autres termes : notre notion de la suprématie culturelle remonte à la création de l'Église comme lieu de pouvoir, comme institution. Institution qui, dès sa naissance, se caractérise par son exclusivité, par sa radicale intolérance. Au cours du Moyen Âge, cette idéologie à prétention universaliste, affirmant sa supériorité sur toutes les autres, sert une première fois de justification à l'expansion militaire, politique, économique des classes dirigeantes européennes. Des croisades sont proclamées : contre les Arabes de la péninsule Ibérique, contre les Saxons, contre les Arabes de Palestine, contre les Slaves[4].

Des contradictions apparaissent avec la Quatrième Croisade : les chevaliers d'Occident embarquent sur des bateaux appartenant à la Sérénissime République de Venise. Ils empruntent un itinéraire surprenant. Arrivée à la hauteur de l'île de Chios, la flotte, au lieu de poursuivre sa route vers les rives de la Méditerranée orientale, bifurque et se dirige vers les Dardanelles. Les croisés d'Occident prennent Constantinople au printemps 1204 ; ils pillent la ville, massacrent ses habitants, en bref : se conduisent comme en pays « païen ». Puis ils dévastent les provinces d'Asie Mineure de l'Empire byzantin. Une partie des armées croisées, sous le commandement du souverain de l'empire latin nouvellement créé, Baudoin de Flandres, se lance à l'assaut de la

Thrace orientale. Or, Constantinople est la capitale d'un empire chrétien. Les Croisés se démasquent ! Les raisons réelles des Croisades se révèlent brusquement : celles du pillage, du butin, de l'expansion territoriale, de la gloire militaire. Même au prix d'un affrontement entre chrétiens. Les justifications idéologiques des Bernard de Clairvaux, Innocent III et Grégoire IX volent en éclats.

L'appareil ecclésial maîtrise sans difficulté ces contradictions. Il dispose de l'institution admirable des Conciles. Périodiquement, ces assemblées proclament, raffermissent, « légitiment » par des théories toujours nouvelles, plus subtiles les unes que les autres, l'universalité exclusive des valeurs véhiculées par l'appareil. Au IVe siècle déjà, l'empereur Constantin, héritier de la prétention universaliste impériale romaine, avait ajouté la force du monothéisme à la force symbolique et matérielle déjà considérable du pouvoir étatique. L'Église hérite de l'idée d'empire. De cette conjonction de l'héritage impérial romain et du monothéisme chrétien naît une continuité et donc un pouvoir formidable. Charles V fait la guerre aux Turcs au nom du Saint-Empire germanique. Le résidu de cet empire ne s'effondre qu'en novembre 1918. Guillaume II, dans son exil de Hollande, signe son acte d'abdication en utilisant pour la dernière fois cette formule (presque) bimillénaire : « *Das heilige römische Reich deutscher Nation* » (« le Saint-Empire romain d'extraction germanique »).

L'Europe devient « métropole » au moment où s'oppose à elle une « périphérie » puissante. Longtemps elle se confondait avec le monde. Mais, au VIIe siècle, les Arabes opposent au Saint-Empire une formidable barrière : ils s'emparent du sud-ouest de la Méditerranée en coupant à l'Europe la voie continentale vers l'Asie et la voie de terre vers l'Afrique. Or, cette double voie est la voie de l'or, des épices et des tissus. L'extension de l'universalité, de la suprématie des valeurs spirituelles, culturelles, de l'Église et du Saint-Empire s'arrête net. Suprématie ébranlée : non seulement les routes marchandes sont coupées mais encore des civilisations splendides naissent à la périphérie du monde chrétien.

Les Arabes construisent Cordoue, Séville, Grenade. A Damas, à Bagdad, dans les califats ibériques, des intellectuels, des artistes de grand et puissant rayonnement — d'origine maghrébine, andalouse, juive — créent des œuvres qui illuminent aussi l'Occident.

Les intellectuels chrétiens sont fascinés par la science arabe. L'Europe redécouvre Aristote, Parménide, les sciences antiques grâce à la médiation arabe. Ces sciences avaient été refoulées comme païennes par l'Église.

Mais la métropole réagit. Elle part à la reconquête de sa suprématie normée, de l'universalité dogmatiquement affirmée de ses valeurs. En 1225, naît au château de Roccasecca, au sud de Naples, un enfant qui plus tard prendra le nom de Thomas d'Aquin. Il sera le théoricien de la reconquête. Compilateur de génie, théoricien puissant, l'auteur de la *Somme théologique* recompose une nouvelle totalité, destinée à concilier le rationalisme rigoureux des sciences d'Aristote avec l'irrationalité de la foi. Il légifère, donc tente de concilier la connaissance avec la foi. Mais l'appareil ecclésial exclut toute science, toute création libre. La *docta ignorancia*, condition de toute recherche libre, antidote du raisonnement scolastique, est combattue. Pas de science en dehors de l'Église. Pour le fonctionnement de cette universalité dogmatique des concepts élaborés par le système scolastique, voyons un exemple, celui de Galilée : Galileo Galilée, astronome, mathématicien et physicien, originaire de Pise, découvrit au XVIIe siècle la loi de l'isochronisme des petites oscillations du pendule. Galilée décrivit le principe d'inertie et celui de la composition des mouvements. Il construisit la première lunette astronomique. Il inventa le thermomètre. Son adhésion à la vision du monde telle que la proposait Copernic (une Terre tournant autour du Soleil) lui valut d'être chassé de son poste de professeur, sur injonction de la cour papale de Rome. Cette cour, en effet, rejetait les analyses de Copernic. Mais Galilée ne désarma pas. En 1632, il publia toutes les évidences dont il disposait pour prouver la justesse de la théorie de Copernic. 1633 : Galilée est cité devant le tribunal de l'Inquisition. Torturé, menacé de mort, il abjure à genoux l'ensemble de ses théories scientifiques. En d'autres termes : la

dogmatique régnante de l'époque empêchait Galilée de parler, d'enseigner. Son contradicteur (et tortionnaire), le cardinal Bellarmin, lui-même savant de grande envergure, pouvait faire triompher sa vision statique de l'univers physique. Vision qui légitimait l'organisation hiérarchique, immobile de l'univers social, et donc la toute-puissance du pouvoir papal[5].

En 1273, les derniers territoires encore occupés en Palestine tombent. Saint-Jean-d'Acre est repris par les Arabes. Tamerlan et les Ouzbeks quittent Samarkand, Boukhara. Son arrière-petit-fils Babur conquiert l'Inde du Nord, une partie de la Chine[6]. Les Arabes d'Afrique descendent vers l'est, l'ouest et le sud. Les Ottomans arrivent en Thrace, bientôt à Byzance. En 1270 Saint Louis, roi de France, meurt à Tunis[7].

L'Europe est enfermée dans ses frontières. Intellectuellement par la scolastique. Politiquement par l'extension continue des peuples arabes et turc. En son sein, les déchirements sont violents. Les pouvoirs s'affrontent dans un champ clos.

Les seigneurs de France, d'Angleterre se disputent les terres côtières d'Aquitaine ; une guerre de cent ans ravage le continent. Partout les féodaux guerroient contre la couronne. Partout en Europe la guerre fait rage.

Une étrange dialectique se met en marche : plus l'Europe est enfermée dans ses guerres intestines, ses querelles idéologiques sanglantes, plus le monde périphérique s'épanouit, conquiert des espaces nouveaux et affirme son identité. Cette situation se reproduira une seule fois encore : durant la période 1939-1945, lorsque la guerre civile entre puissances industrielles européennes permet l'épanouissement dans les colonies des mouvements d'émancipation culturelle et de libération nationale.

Vers la fin du XVe siècle, l'Europe repart à l'attaque, reprend son expansion, sa marche conquérante. Le XVe siècle est un siècle

économiquement relativement prospère. Des revendications sociales, économiques, violentes se font jour ; les paysans se soulèvent dans plusieurs pays. Mais ils sont partout écrasés par l'aristocratie soutenue par la bourgeoisie urbaine naissante. Les États, lentement, acquièrent leur stabilité. Des équilibres régionaux se constituent. Dans le sang. Les ducs de Savoie sont défaits, refoulés dans leurs vallées, sur leurs cols. Charles le Téméraire veut créer à partir de sa Bourgogne et ses Flandres un royaume concurrent de celui de France. Les guerriers des Cantons confédérés, financés par le roi de France, détruisent l'armée bourguignonne à Morat (1476), défont son arrière-garde à Grandson (1477) et tuent le Téméraire à Nancy (1478). Ferdinand d'Aragon, Isabelle de Castille livrent sur la péninsule Ibérique les derniers combats aux émirs musulmans. Grenade tombe en 1492.

L'époque des « découvertes » annonce *l'apogée des théories universalistes :* des capitaux, de la force militaire, de l'imagination politique sont libérés par la victoire définitive des puissances catholiques sur les Émirats ibériques. Christophe Colomb, aventurier génois, et — selon la tradition — amant de la reine Isabelle de Castille, reçoit le commandement d'une flotte de trois navires[8]. Il quitte l'Europe le 3 août 1492. Le 12 octobre suivant, un mousse du navire amiral *Santa-Maria* aperçoit à l'horizon les côtes de l'île Guanahani, appartenant à l'archipel des Lucayes.

Une cosmologie nouvelle, puissante et pleine d'invention créatrice se met immédiatement en place : Christophoros, nom de l'amiral victorieux, signifie porteur du Christ. (Colomb laissait faire : il était vigoureusement agnostique !) Voici comment Alejo Carpentier, citant Colomb, illustre cette cosmologie nouvelle :

> … j'expliquai à la reine que, de même que le mouvement des cieux et des astres va d'Orient en Occident, de même la monarchie du monde était passée des Assyriens aux Mèdes, des Mèdes aux

Perses, puis aux Macédoniens, et ensuite aux Romains, après eux aux Gaulois et aux Germains, et finalement aux Goths, fondateurs de ces royaumes-ci. Il était donc juste qu'après la victoire sur les Maures de Grenade, nous tournions nos regards vers l'Occident, en poursuivant la traditionnelle expansion des royaumes, régie par le mouvement des astres ; nous atteindrons les grands et véritables empires de l'Asie — car ce n'étaient que de simples miettes de royaumes qu'avaient entrevues jusqu'ici les Portugais dans leurs navigations en direction du Levant. Naturellement, j'invoquai la prophétie de Sénèque :

« … *Venient annis saecula seris quibus Oceanus uincula rerum laxet et ingens pateat tellus Tethysque nouos detegat orbes nec sit terris ultima Thule* » (… dans de longues années viendra un temps où l'océan desserrera les liens des choses et où se révélera une terre immense, car un marin surviendra, tel celui qui fut guide de Jason, et eut nom Tiphys, et il découvrira un nouveau monde, et alors l'île de Thulé ne sera pas la fin des terres).

Ma royale auditrice se montra fière de m'interrompre pour citer de mémoire quelques vers de la tragédie : *« Haec cum femineo constitit in choro unius facies praenitet omnibus*. » M'agenouillant devant elle je répétai ces vers, affirmant que le grand poète semblait avoir pensé à elle, en écrivant : « Quand elle se dresse au milieu du chœur des femmes » — de toutes les femmes du monde — « son visage seul resplendit plus que tous les leurs ». Elle eut en m'écoutant comme un léger et délicieux cillement, elle me releva et je m'assis à côté d'elle ; puis nous nous mîmes à reconstituer par bribes, faisant appel à notre mémoire, la belle tragédie… Et ce jour-là, poussé par une audace dont je ne me serais pas cru capable, je prononçai, comme si un autre les avait dites, des paroles que je ne répéterai pas dans ma confession, qui me firent sortir des appartements royaux alors que commençaient à retentir les dianes des campements. Et à partir de ce soir de bonheur, une

seule femme exista pour moi dans un monde qui m'attendait pour achever de s'arrondir[9].

Colomb arrondit la Terre, entra dans le dictionnaire, mais se ruina personnellement.

Les deux premiers voyages lui apportent la gloire : il rapporte des perroquets, des plantes exotiques, quelques parures d'Indiens et beaucoup de récits inédits[10]. Cependant, il faut rentabiliser les énormes investissements. Les créanciers s'impatientent. Colomb et ses marins aperçoivent sur la tête et aux oreilles des Indiens des bijoux en or fin. Mais de mines point. Le grand amiral incendie les villages, rosse des Indiens, tue, torture pour enfin savoir où se trouvent ces maudites mines. Sans succès. Les Indiens restent muets ou renvoient à de mystérieux intermédiaires. Catastrophe personnelle. Au cours des deux voyages successifs — et malgré des recherches de plus en plus frénétiques —, Colomb et ses coéquipiers ne trouvent pas d'or dont rêvent ses commanditaires royaux. Les énormes investissements ne paient pas : la disgrâce menace. Dans son troisième voyage (1498), Colomb atteint la Trinité, puis débarque sur le continent, à l'embouchure de l'Orénoque. 1502-1504 : quatrième et dernier voyage, Colomb est fatigué, malade, l'angoisse l'étreint. Toujours pas d'or. Malgré les tortures, les massacres, les Indiens ne livrent aucun renseignement utile. Colomb invente un stratagème : dans ses lettres il décrit les pacifiques Indiens comme des cannibales, des sauvages, des êtres sans lois et sans âme. Volte-face à 180 degrés ! Durant les trois premiers voyages, Colomb avait fait l'éloge de ces sages sujets du roi. Volte-face nécessaire : renonçant au métal sonnant, Colomb se décide de payer par de l'or humain ses créanciers impatients.

Le 7 juillet 1503, à la Jamaïque, il révèle sa décision par une note dans un journal : il demande aux rois catholiques une licence pour faire commerce d'esclaves indiens. Ne doutant pas de la réponse positive, il embarque (à la prochaine station, Hispagnola) à coups de fouet des

centaines de garçons, de filles, d'hommes et de femmes indiens sur deux de ses navires.

De retour en Espagne, Colomb vend sur le marché de Séville un premier lot d'hommes, d'enfants, de femmes indiens. Il fait, par terre, route vers la cour, dans sa poche le prix de ce premier butin humain. Dans une auberge au nord de l'Andalousie, un messager royal le réveille en pleine nuit : sa demande de licence est refusée. Il doit racheter les esclaves déjà vendus ! Ensemble avec ceux qui sont encore enchaînés dans les dépôts de Séville, il doit les libérer immédiatement. Les rois catholiques avaient réuni une commission de canonistes, de théologiens, de juristes pour savoir si la traite des Indiens était licite. Le confesseur de la cour, l'extraordinaire Bartolomeo de Las Casas, ennemi juré des conquérants et de leurs méthodes sauvages, avait loué les lois sages des Indiens, leur dignité d'êtres humains, leur vocation à être baptisés, respectés.

Colomb était ruiné. Les rois catholiques avaient donné raison au moine.

Colomb n'avait pas de chance ! Moins de soixante-dix ans après sa ruine, la doctrine changea de nouveau et une saine idéologie du profit remplaça les humanistes considérations de Las Casas. En 1589, le jésuite espagnol José de Acosta publiait à Séville une *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales*, qui donnait des territoires antillais et américains récemment conquis par les Espagnols et les Portugais une description minutieuse : Acosta inventoriait d'une façon admirable la faune, la flore, les reliefs géologiques, les vibrations climatiques, les configurations géographiques, les peuples, leurs conduites, leurs cosmogonies, leurs habitudes mortuaires, sexuelles, alimentaires, *etc.* Son livre connut un succès immédiat. Les traductions dans la plupart des langues européennes, des éditions nombreuses se succédaient. Or, voici ce que ce savant admirable dit des hommes, des femmes, des enfants qu'il rencontrait aux Amériques et dont — avec tant de talent — il décrivit les conduites : « Les Indiens sont idolâtres. Ils ne connaissent pas l'écriture,

sont indifférents à l'argent et ne sont pas circoncis (…). Il nous semble que les choses des Indiens ne méritent pas d'autre considération que celle qu'on accorde à une venaison prise en forêt et rapportée pour notre service et passe-temps[11]. »

La cour d'Espagne changea de politique : les travaux forcés miniers, agricoles, la mise en esclavage étaient désormais pratiqués dans toutes les *encommiendas* où se trouvaient des Indiens.

Cette conquête d'immenses continents nouveaux ne conduit pas à un relâchement du contrôle idéologique. Tout au contraire ! La suprématie culturelle de la métropole, l'universalité de ses valeurs européennes sont affirmées, imposées sur chaque mètre carré de la terre conquise. La responsable ? Une institution qui s'appelle la Sainte Inquisition ou par son nom officiel, plus anodin : le Tribunal de l'Église. Ses procureurs, enquêteurs, tortionnaires, juges, bourreaux et confesseurs voyagent sur des caravelles, les galions des rois du Portugal et d'Espagne. La Sainte Inquisition avait auparavant fait ses preuves en métropole. Le pape Innocent III l'avait envoyée en pays d'Oc pour y combattre les insurgés albigeois. La prétendue hérésie avait de solides bases matérielles : à Toulouse, une bourgeoisie industrieuse luttait contre les prélèvements, les impôts exorbitants, les restrictions aux commerces, monopoles et droits régaliens de tout genre que tentait de lui imposer le roi de France, appuyé par l'Église de Rome. L'hérésie albigeoise fournissait la théorie légitimatrice de cette résistance. Le comte de Toulouse avait fait cause commune avec les Albigeois. 1233 : Grégoire IX, qui avait succédé au pape Innocent, établit une justice spéciale destinée à exterminer la sorcellerie, l'apostasie et la magie[12]. Il confia l'exercice de cette « justice », entre autres, à des pères dominicains[13].

Ceux qui résistaient à l'Inquisition, ceux dont la conversion, par trop tiède, éveillait le soupçon étaient soumis à la question, condamnés à mort, brûlés vifs. Au nom des Évangiles, le pape était le grand chantre de l'universalisme. Grâce aux soldats du roi de France et au zèle des juges

inquisitoriaux, il eut gain de cause : les habitants de Béziers furent massacrés ; Toulouse fut prise, dévastée. Les hérétiques albigeois — hommes, femmes, enfants — étaient brûlés, égorgés, ébouillantés, roués, décapités par milliers.

Dès la fin du XVe siècle, les inquisiteurs et leurs tribunaux de l'Église se répandaient au-delà des mers : en Afrique et surtout aux Amériques, aux Antilles.

Je me souviens d'une promenade nocturne en 1981, dans la vieille ville de Carthagena de las Indias. Ce port sur la mer Caraïbe, situé non loin de l'embouchure du Magdalena, se trouve aujourd'hui sous souveraineté de la Colombie. Magnifique cité coloniale presque totalement intacte. La chaleur était étouffante. L'odeur des fleurs, des senteurs d'épices, de la sueur remplissait l'air. Partout les hommes, les femmes bavardaient, somnolaient sur les terrasses. Une brise venant de la mer faisait trembler doucement les feuilles immenses des palmiers. Le firmament était constellé d'étoiles. J'étais à la recherche des traces de Pedro Claver, sur les quais de l'ancien port et dans les dépôts. C'était ici que l'extraordinaire jésuite, compagnon de Loyola, avait rompu avec le pouvoir espagnol, s'était fait mendiant et avait consacré sa vie à soulager la souffrance des esclaves malades, mutilés, humiliés, souvent blessés à mort que déchargeaient les navires royaux dans les dépôts sordides au pied du fort de San Felipe. Pedro Claver, protecteur des Noirs, était l'énergique adversaire du Saint-Office à Carthagena. Je ne trouvai pas le quartier décrit dans *La Harpe de l'ombre* d'Alejo Carpentier. Je tombai, par contre, sur le palais blanc, en parfait état — somptueux —, de l'Inquisition !

Carthagena était le poumon de l'empire colonial espagnol sur la terre ferme d'Amérique du Sud. C'est ici qu'étaient rassemblés les trésors miniers — l'or, l'argent, le cuivre, l'étain —, les trésors agricoles — le sucre de canne — extorqués aux sols, aux montagnes, aux hommes de la vice-royauté de la Nueva Granada, de la vice-royauté du Pérou. Dans les immenses hangars de San Felipe ces trésors étaient entreposés,

inventoriés. Ils étaient ensuite chargés sur les navires de la flotte et apportés dans la baie de La Havane. De là, les navires espagnols — encadrés, protégés par la Grande Armada, la flotte de guerre — traversaient l'Atlantique, deux fois par an, tentant d'échapper aux pirates, combattant la flotte anglaise et amenant à Cadix le butin des colonies. Le Tribunal de l'Église avait débarqué relativement tardivement à Carthagena : en 1610. Mais à Carthagena les Inquisiteurs avaient fait des prouesses… et de nombreuses inventions nouvelles. Celle-ci, par exemple : dans le mur latéral sud du palais, donnant sur un étroit et sombre passage, était pratiquée une ouverture, sorte de boîte aux lettres où les dénonciateurs anonymes pouvaient glisser leurs messages. Le nom de la boîte : *buzon de la indominia* (bouche de la condamnation). Aujourd'hui, Carthagena est une petite ville caraïbe, écrasée de chaleur, somnolant doucement dans un paysage d'une beauté stupéfiante. A l'époque c'était une cité riche, florissante, agitée. Bastion prospère du capitalisme colonial, les affaires intercontinentales s'y traitaient. Son marché d'esclaves — célèbre dans toute l'Amérique — n'avait rien à envier à celui d'Olinda, de La Havane ou de La Nouvelle-Orléans.

Entre clans coloniaux, maisons commerciales, politiciens, armateurs et banquiers ennemis, les haines étaient féroces. Chacun essayait d'affaiblir l'autre. Un libéralisme sauvage régnait en ville. Agents de change, militaires, administrateurs civils, planteurs, financiers et spéculateurs, chacun avait son dominicain, juge, enquêteur, procureur ou simple assesseur au Tribunal. Pour ruiner, ou du moins affaiblir financièrement son concurrent, il suffisait fréquemment de glisser dans le *buzon* une dénonciation visant ses esclaves. Les serviteurs du concurrent étaient accusés sur une feuille griffonnée d'être des blasphémateurs, des féticheurs, des adeptes de la magie noire. Les sbires de l'Inquisition arrêtaient ces travailleurs. Ils les mettaient à la question. Confrontés aux accusations anonymes, torturés, la quasi-totalité d'entre eux avouaient au bout de quelques heures de souffrance tout ce que les saints pères voulaient entendre[14]. Ils étaient alors exécutés, soit par strangulation, soit

par les flammes. Une technique ecclésiale particulière aidait à obtenir l'aveu des baptisés : ceux qui étaient mis à mort après aveu avaient l'assurance officielle qu'ils iraient au paradis. Ceux qui mouraient sans aveu iraient en enfer. Des milliers d'esclaves mouraient ainsi à Carthagena.

Plus tard, les inquisiteurs, mus par une soif de pouvoir impressionnante, obtinrent les postes de commandement dans la hiérarchie ecclésiale du nouveau monde : Toribio de Lima, né à Majorque, inquisiteur de Philippe II, accéda au poste clé d'archevêque de Lima et soumit par la prédication et le bûcher les habitants des anciens empires indiens des Andes.

Résumons provisoirement : l'universalisme planétaire, la suprématie absolue des valeurs européennes, chrétiennes, telles qu'elles étaient formulées par l'Église et mises en œuvre par les autocraties royales, créent une hiérarchie subtile entre les peuples de la terre : les détenteurs de la culture sont les classes dirigeantes européennes ; en dessous d'eux, il y a le peuple travailleur du continent, puis viennent les Indiens, enfin les Africains. Tous sont soumis au même Dieu et au même vicaire du Christ qui est le pape. Tous doivent être baptisés, soumis à l'autorité de l'Église, au règne des mêmes hiérarchies, des mêmes symboles, des mêmes valeurs[15].

J'insiste : la suprématie culturelle de l'Europe ne s'affirme pas face à la Chine — qui éblouit Marco Polo au XIIIe siècle — ni face aux Arabes dont la science, le génie littéraire, l'architecture, le mode de vie fascinent les intellectuels européens, mais face à l'Afrique et surtout à l'Amérique. Aux XVIe et XVIIe siècles — grâce au pillage de ces deux continents — les économies européennes, les technologies se développent. La richesse des classes dirigeantes européennes naît de l'affrontement avec un monde démuni. L'amalgame entre l'universalisme chrétien, la supériorité

technique et la volonté d'accumulation fonde la suprématie culturelle des métropoles coloniales et de leurs ressortissants.

---

1. Juryj Rychten, *Ajvanhu*, cité d'après l'édition polonaise, Varsovie, 1966, p. 109 (passage traduit en français par Ignacy Sachs).
2. Cf. Erica Deuber-Pauli, « Nord-Sud : modèles métropolitains de suprématie culturelle et construction des cultures nationales dans le tiers monde », in *Revue suisse d'art et d'archéologie*, 1984, vol. 41, 2, p. 955.
3. Jean-Paul Sartre, in préface à Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961, p. 9.
4. Amin Maalouf, *Les Croisades vues par les Arabes*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1983.
5. La théorie scientifique de Galilée était néanmoins efficace. Avec un retard de quelques décennies, elle s'imposait graduellement à la conscience des hommes puisqu'elle se vérifiait dans une réalité qui n'était pas soumise à la manipulation idéologique. La nouvelle cosmogonie de Galilée répondait à des besoins concrets des hommes de son temps. Sa nouvelle carte du ciel permit aux cartographes maritimes de faire des cartes plus précises ; aux navigateurs de naviguer mieux et aux bourgeoisies marchandes de Venise, de Gênes, de Florence, d'étendre leurs routes commerciales et de conquérir des comptoirs nouveaux. C'est pour cette raison que la théorie de Galilée se répandit malgré l'interdit de la bureaucratie ecclésiale et la rétractation de son auteur.
6. *Le Livre de Babur*, Mémoires du premier Grand Moghol des Indes (1494-1529). Présenté et traduit du turc tchaghatay par Jean-Louis Bacqué-Grammont, miniatures mogholes du XVIe siècle, photographies de R. et S. Michaud, 4 cartes, index, Imprimerie nationale ; *Histoire des Grands Moghols. Babur*, par Jean-Paul Roux, Paris, Fayard, 1986.
7. Une légende indique la persistance de l'antique conflit culturel entre la métropole et la périphérie ; les musulmans de Tunisie transmettent jusqu'à ce jour un récit : Saint Louis n'est pas mort en 1270, mais un soldat de sa troupe a été enterré à sa place, vêtu de l'armure royale. Le roi de France, lui, convaincu par la supériorité de l'islam, se serait converti et se serait retiré dans un ermitage à l'extrême limite du cap qui, vers l'est, borde la baie de Carthage. Il aurait pris le nom de Sidi Bou-Saïd, saint musulman, vénéré encore aujourd'hui et dont la tombe, située dans le village du même nom, attire tous les ans de nombreux pèlerins. J'ai assisté en septembre 1986 à ce pèlerinage. Sa ferveur est impressionnante.
8. Pour la technique financière, politique, militaire de l'expédition de la *Pinta*, la *Niña* et la *Santa-Maria*, cf. M. Mahm-Lot, *Christophe Colomb*, Paris, Éditions du Seuil, 1960.
9. Alejo Carpentier, *La Harpe de l'ombre*, Paris, Gallimard, collection « Folio », 1986, p. 93 s. (trad. René L.-F. Durand). Colomb (Carpentier) fait référence à *Médée*, traduction française de Léon Hermann, in Sénèque, *Tragédies*, t. I, Paris, Les Belles Lettres.
10. Christophe Colomb, *La Découverte de l'Amérique, Journal de bord*, I, Paris, Maspero, 1979 (notes Michel Lequenne ; trad. Michel Lequenne et Soledad Estorach ; cartes Jacques

Péron).

11. Cf. nouvelle édition du livre de José de Acosta, mise au point par J. Rémy-Zéphir, chez Payot, Paris, 1979. La citation est tirée du livre VI, chap. I de cette édition.

12. Grégoire IX n'est pas l'inventeur de l'Inquisition. Il concrétise une proposition antérieure, celle faite par les savants évêques et moines du Concile de Vérone (1183) : le concile avait ordonné aux évêques lombards de livrer à la justice ceux d'entre les hérétiques qui refuseraient de se convertir.

13. L'ordre des dominicains a changé radicalement depuis cette époque : la plupart de ses prêtres sont aujourd'hui à l'avant-garde de la lutte pour l'émancipation des peuples opprimés.

14. Il y eut des exceptions. Notamment celle — célèbre — de Domingo Bioho, originaire de Calabar (aujourd'hui Nigeria) sur le golfe de Guinée. Il résista à la torture, refusa l'aveu, fut reconduit dans sa cellule… et parvint à s'échapper. Bioho deviendra plus tard le chef de l'insurrection des esclaves urbains — dockers, domestiques, etc., — de Carthagena. Les insurgés prendront même le fort de San Felipe, massacrant la garnison. Devant le corps expéditionnaire espagnol, ils se retireront dans les marais du Magdalena, fondant la République libre de Palenque ; cf. Jean Ziegler, *Main basse sur l'Afrique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1986, p. 80 s.

15. Pour la haute hiérarchie de l'Église, l'institution de l'esclavage est alors un problème secondaire. Ce ne sont ni les royaumes européens ni l'Église qui l'ont inventé. Mais les émirs arabes, les potentats africains. Les navigateurs, commerçants européens des côtes d'Afrique, l'ont trouvé sur leur chemin. Les massacres d'Indiens, les épidémies ayant dramatiquement dépeuplé les Amériques, les seigneurs européens des plantations de sucre, des mines manquaient rapidement de main-d'œuvre. Les banquiers armateurs d'Espagne, du Portugal, de France, de Genève, *e.a.*, résolvaient le problème en recourant à l'institution ancienne. Ils réorientaient, rationalisaient, amplifiaient le commerce d'esclaves.

2

La Révolution française et l'universalité laïque

En 1789, le monde féodal, sa cosmogonie, ses valeurs s'effondrent… pour faire place à une universalité nouvelle, un système d'auto-interprétation totalisante, plus rigide, plus arrogant, plus brutal que le précédent : les grands rationalistes français, genevois du XVIIIe siècle postulent une nouvelle essence de l'homme. Contrairement aux canonistes, théologiens, scolastiques du régime précédent, les encyclopédistes ne procèdent ni par recours aux dogmes métaphysiques ni par anathèmes. Leur démarche est empirico-rationaliste : ils prétendent connaître le monde, inventorier ses conflits, dire la réalité vécue des hommes. A ce monde insupportable, ils opposent le monde de l'essence, du Vrai et du Beau. Pierre Goldman : « Tels des juges, ils inventent une filiation entre le Vrai et le Bien, l'être et l'idéal, l'être et le devoir-être : la révolution est l'accomplissement de l'être, elle est donc le mouvement du Bien[1]. »

Jean-Jacques Rousseau écrit : « Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre[2]. »

Jean Starobinski, historien subtil du siècle des lumières, commente la naissance de ce nouveau totalitarisme :

Rousseau ouvre à l'élan irrationnel le champ d'une nouvelle dévotion. Le sentiment religieux, détourné de sa fin transcendante, mais non pas dépouillé de son élan de sacrifice et d'amour, vient habiter et bouleverser la politique (…). Quelles que soient les précautions de Rousseau — qui ne veut ni une religion séparée de l'État ni une religion de la Nation édifiée —, il n'en finit pas moins par appeler vers la communauté et vers son destin politique toutes les forces d'adoration, de terreur, et de sacrifice. Il a, le premier, proposé un nouvel emploi aux énergies religieuses que la critique rationaliste avait séparées du christianisme et rendues disponibles. Désormais, l'idée de la liberté ne correspondra plus à l'image d'un bonheur tranquille et modéré, elle fera appel à des forces qui n'acceptent pas d'être contenues, et qui se déploieront jusqu'à la limite de l'impossible. Livrée à son élan, la passion de la liberté ne redoutera ni l'excès ni la démesure, même si elle doit provoquer sa propre catastrophe. Toute limitation lui sera intolérable. Nous reconnaissons une passion à sa façon de provoquer la mort et de consentir au rien si elle n'obtient pas le tout. La Révolution inscrira sur ses drapeaux : la liberté ou la mort. Et elle aura ses martyrs. Et ses grands inquisiteurs[3].

Encore Starobinski :

Le sacré comporte nécessairement le tragique : « l'Ange Liberté », entouré d'un très auguste flamboiement, recevra une adoration qui pourrait aussi bien s'appeler terreur : les instruments de son culte seront les arbres de mai comme les échafauds. La personne divine, qui guide le peuple sur les barricades, s'avance parmi les vivants et les morts[4].

Contre la cosmogonie féodale, la monarchie de droit divin, la Révolution française accrédite l'universalité des droits de l'homme.

Contre l'irrationalité d'un monde unifié de force par une même religion, une même hiérarchie, elle invoque la liberté de choix, le bonheur individuel, le droit du citoyen. Illusoire revendication ! Il suffit de voir Maximilien de Robespierre à l'œuvre, d'observer la sanglante sarabande de Thermidor, pour comprendre que le totalitarisme, la terreur apportés par l'idéologie de la liberté créent par certains de leurs aspects un monde peut-être plus effrayant encore que celui produit par les anciens délires religieux. Du haut de la tribune de la Convention, Robespierre annonce : « Pas de liberté pour les ennemis de la liberté[5]. »

Aucune révolution politique n'est victorieuse si elle ne détruit pas d'abord les significations culturelles qui ont fondé, légitimé le régime précédent. La Révolution française ne fait pas exception. Le vandalisme révolutionnaire est une stratégie raisonnée : les sans-culottes, les gueux brûlent les archives et les titres de propriété ; incendient les châteaux, églises et chapelles, abattent les clochers et détruisent plus généralement tous les sites de la royauté. Mais en même temps naît une fierté nationale inédite : le peuple, sujet collectif de sa propre histoire, se souvient de l'œuvre de ses mains. Conscient de la valeur des monuments qu'il détruit, il crée — quelques années seulement après la flambée vandaliste — des mécanismes de conservation, de préservation, de restauration ! Un service officiel dit des monuments voit le jour. Sa tâche : restaurer le patrimoine national bâti ou monumental. Ce processus paradoxal — détruire/restaurer — est complexe. Regardons un cas précis : l'abbaye de Cluny, située à la lisière de la Bourgogne dans un vallon verdoyant où bruissent les chênes, avait été, jusqu'à la construction des cathédrales des XIIe et XIIIe siècles, la plus grande église de la chrétienté. Centre international d'une communauté monastique puissante et prospère, Cluny avait été durant tout le Moyen Age un lieu de pèlerinage, d'érudition et de rayonnement culturel. Éclate la révolution. Un marchand de Mâcon, disposant d'amis complaisants au comité local de salut public, peu porté

sur les choses de la foi, jette son dévolu sur la cathédrale, la bibliothèque, les bâtiments du couvent, les fermes, les étables. Le gouvernement révolutionnaire de Paris ayant dissous les congrégations, exproprié les biens de l'Église, décide de vendre Cluny comme bien national. Le marchand mâconnais est prêt : battant au sprint ses concurrents de Dijon, Mâcon, Beaune et Bourges, il enlève le marché. La cathédrale romane, joyau de l'Occident ? Les clochers, nefs, chapelles latéraux qui abritent la mémoire des siècles ? Le bourgeois de Mâcon les utilisera comme carrière ! Les blocs presque millénaires, roussis par la fumée des cierges, les nuées de l'encens, serviront à construire en Saône-et-Loire, en Bourgogne, en Franche-Comté des résidences d'autres bourgeois récemment enrichis. Or, autour de Cluny habitent des familles. Leurs ancêtres avaient vécu à l'ombre de la cathédrale. Ces familles écrivent à Paris, envoient des députations, protestent. Paris réagit. Ordonne l'arrêt des démolitions. Puis décide la restauration des ruines[6].

La nouvelle conscience nationale se structure rapidement. 1792 : ouverture du Musée des monuments français. Un musée à Paris (aujourd'hui au Trocadéro), des musées en province. Ces institutions sont généralement installées dans d'anciens couvents. Exemple : le superbe musée de Toulouse, logé au couvent des Augustins. Le pouvoir révolutionnaire réorganise les écoles de formation pour les ingénieurs, les architectes : l'école des Beaux-Arts, l'École polytechnique. Elles ont pour tâche d'étudier, d'inventorier les biens culturels qui existent, de former des créateurs de biens nouveaux, de copier et de diffuser des modèles. La Révolution se saisit des grandes manufactures royales des Gobelins, de Sèvres.

Tout pouvoir cherche à contrôler la production des biens culturels : il peut le faire subtilement — comme le fait le pouvoir capitaliste des bourgeoisies d'aujourd'hui qui contrôle la plupart des journaux, maisons d'édition, galeries d'art, *etc.* — ou brutalement et bêtement comme le faisait sous Staline le commissaire Jdanov qui faisait déporter en Sibérie ou assassiner les artistes, écrivains qui ne lui plaisaient pas.

La Révolution française était confrontée à une situation particulière : jusqu'à la fin de la royauté, deux instances parallèles avaient exercé le contrôle de la production des biens culturels, l'Académie des Beaux-Arts, fondée sous Louis XIV par Richelieu, d'une part, les corporations d'artisans, dotées de règles de formation, de cooptation des nouveaux membres, de l'autre.

Ou, plus précisément : sous la royauté, corporations et Académie avaient été des ennemies. Richelieu avait fondé l'Académie pour briser le monopole des corporations et pouvoir faire travailler en France des artistes étrangers, tel Leonardo da Vinci à Fontainebleau. Il n'en reste pas moins que, jusqu'à la chute de la monarchie, l'Académie et les corporations avaient été deux institutions puissantes ; elles avaient exercé le contrôle du goût, des catégories esthétiques, moyennant la gestion des commandes, des distinctions, des prix.

La Révolution abolit les deux institutions. Elle les remplace par des Associations libres d'artistes. Les Associations sont divisées en sections. Des milliers d'artistes s'y inscrivent. Ces Associations donnent des orientations. Par pression sociale, par recommandation. Le pouvoir énonce un catalogue de sujets dont le traitement est « souhaité ». Sujets nouveaux : bonnets phrygiens, scènes populaires, arbres de la liberté, faits héroïques de la guerre contre l'étranger ; mais aussi des sujets anciens, réhabilités : des natures mortes, des scènes de travailleurs et d'animaux ; les « marines », vues de la mer ; des scènes rurales ; des paysages ; des allégories historiques ; des portraits. C'est Louis David qui supervise la mise en place des Associations. Dans les manufactures de tapisseries des Gobelins, celle des porcelaines à Sèvres, un même contrôle social s'exerce : les motifs qui sont « conseillés » aux travailleurs de la tapisserie, de la porcelaine, sont les arbres de liberté, les bonnets phrygiens. Le contrôle va plus loin encore : les marchands de toiles et les marchands de cadres sont soumis à un règlement qui indique la dimension de leurs produits et donc la dimension des tableaux.

Le contrôle de la production des biens culturels fonctionne ainsi de deux manières distinctes : par exclusion et par recommandation. Des catalogues sont dressés pour toutes les activités créatrices — peinture, tissage, sculpture, *etc.* —, indiquant les images, sujets, symboles, signes jugés contraires aux intérêts du peuple, et donc interdits. Parallèlement, il existe pour chaque catégorie d'artistes également un registre des recommandations. Ces registres indiquent les valeurs qu'il convenait de célébrer : la *virtus* romaine, l'héroïsme guerrier, la virilité, le courage républicain, l'amour des drapeaux flottant au vent, la déesse Raison. La Première République se prenant pour une réédition tardive de la République de Rome, la reproduction des Horaces, de Brutus était fortement conseillée. (Le nouvel appareil allégorique et métaphorique offrira à Napoléon Bonaparte une pente commode pour son propre glissement vers la dictature personnelle et impériale.)

L'universalité nouvelle construite par la Révolution française est donc culturelle avant d'être politique. La Révolution dit le Beau et le Vrai. Elle universalise même sa vision de la mort ! Érigeant en plein Paris, sur la butte Sainte-Geneviève, un Panthéon où sont transportées les cendres des hommes de pays différents qu'elle considère comme les inspirateurs, les fondateurs de sa nouvelle cosmogonie.

A côté des grands Français, un Genevois (Rousseau), un Zurichois (Pestalozzi) reposent pour un temps dans ce temple sordide.

Apparemment, la Révolution française abolit l'ethnocentrisme européen. En fait, elle définit en des termes européens les droits, libertés et devoirs d'un homme générique. Ses références sont puisées dans la réalité sociale, le mode de vie européens. La volonté générale, issue du suffrage universel, est investie de la majesté d'un détenteur unique, universel et permanent de toutes les valeurs.

De quelle volonté générale s'agit-il ? La volonté de qui ? Les constituants, partisans des libertés individuelles et de l'égalité devant la

loi, proclament dans l'article premier de la Déclaration universelle des droits de l'homme : « Les hommes naissent libres et égaux en droits. » Une minorité des constituants seulement pensent que cette égalité doit s'étendre aux hommes noirs et jaunes. Cinq ans de débats intenses : le 4 février 1794 enfin, la Convention abolit l'esclavage, mais maintient le système colonial[7] !

Victor Hughes, petit homme frêle, marchand de pacotille, franc-maçon, philosophe autodidacte et fervent admirateur de Robespierre, est nommé par la Convention commissaire de la République aux Amériques. Sur son bateau amiral, accompagné d'un détachement de la garde nationale, Hughes n'apporte pas seulement la Déclaration universelle des droits de l'homme, mais aussi la première guillotine. C'est en coupant la tête aux récalcitrants et aux tièdes qu'il instaure l'universalité des nouvelles valeurs culturelles dans les territoires outre-mer.

1847 : à la demande de la Ligue des Justes de Bruxelles, Karl Marx, aidé par Engels, rédige un manifeste. Publié en 1848, le *Manifeste communiste* devient le texte de ralliement, la plate-forme programmatique des principales tendances du mouvement ouvrier naissant. Marx est l'héritier spirituel de Robespierre. Le *Manifeste* distingue soigneusement entre « nations civilisées » et « nations barbares ». Les premières sont les maîtres naturels des secondes.

1907 : le dimanche 18 août, le Congrès anticolonial de la Deuxième Internationale ouvrière se réunit dans la Liederhalle de Stuttgart. Jean Jaurès, Karl Kautsky, Émile Vanderveelde, Eduard Bernstein, Paul Singer, Lénine, Rosa Luxemburg et 884 autres délégués de 25 pays se pressent dans la salle surchauffée. Au bout de huit jours de débats houleux, de conflits violents et de réconciliations passagères, Jean Jaurès réussit à faire voter une résolution. Elle déterminera jusqu'aux années 1960 l'attitude des partis socialistes, communistes, des syndicats européens face aux peuples colonisés. Voici son texte :

> Le congrès déclare que des mandataires socialistes ont le devoir de s'opposer irréductiblement dans tous les parlements à ce régime d'exploitation à outrance ou de servage, qui sévit dans toutes les colonies existantes, en exigeant des réformes pour améliorer le sort des indigènes, en veillant au maintien des droits de ceux-ci, en empêchant toute exploitation et tout asservissement, et en travaillant, par tous les moyens dont ils disposent, à l'éducation de ces peuples pour l'indépendance[8].

L'universalité des valeurs culturelles européennes implique une vision unilinéariste du développement des nations. L'éducation des peuples postulée à Stuttgart, que signifie-t-elle ? L'évolution graduelle et libre des Africains, Asiatiques, Latino-Américains vers des modes d'être « raisonnables » (Jaurès), des institutions conformes aux enseignements de la Révolution française, en bref : à leur assimilation, intégration progressives au modèle social, intellectuel, politique de l'Europe.

16 septembre 1810 : Miguel Hidalgo sonne les cloches de l'église de Dolores (Mexique) pour appeler à l'insurrection contre l'occupant espagnol. L'insurrection anticoloniale se répand comme feu dans la forêt. L'immense Mexique se libère. Les oligarchies et bourgeoisies urbaines autochtones du Guanajuato, Mexico, Laredo, Santa-Cruz chassent les Espagnols, s'installent dans les palais gouvernementaux, mais laissent intactes les institutions culturelles du pays. Le Guatemala, le Nicaragua, le Salvador, le Honduras, le Costa Rica se constituent en républiques indépendantes en 1821.

Les théories politiques et culturelles de la Convention fournissent aux bourgeoisies des Amériques la légitimation pour leur insurrection contre les métropoles. Victorieuses, elles remodèlent leur culture créole au phare des valeurs proclamées à Paris. Robespierre est le dieu de Simon Bolivar.

Les fondateurs de la Première République brésilienne — Ruy Barbosa, Joaquim Nabucco, *e.a.* — sont de fervents disciples d'Auguste Comte.

Bernardo O'Higgins, libérateur du Chili, dans la sacoche de sa monture, porte un seul livre avec lui à travers les Andes : *Du contrat social* de Rousseau[9].

Ce qui est vrai pour l'Amérique latine à partir de la première moitié du XIXe siècle l'est également pour de nombreux pays d'Afrique à partir des années 1960. Ici aussi les valeurs métropolitaines continuent à dominer après l'accès à l'indépendance formelle.

---

1. Pierre Goldman, *Souvenirs obscurs d'un Juif polonais né en France*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Combats », 1975, p. 72.
2. Toutes les citations de J.-J. Rousseau sont tirées des *Œuvres complètes*, publiées sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, notamment du tome III, *Écrits politiques*, 1966.
3. Jean Starobinski, *Montesquieu*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Écrivains de toujours », 1953, p. 110 s.
4. *Ibid.*
5. Maximilien de Robespierre, *Œuvres complètes*, Paris, PUF.
6. Les travaux effectifs de restauration des ruines ne commencèrent que dans les années 1830 ; c'est Charles X qui, pour des raisons ambiguës (condamnation du vandalisme au nom des valeurs de la royauté), reprend le projet de restauration formulé par le gouvernement républicain.
7. L'esclavage est rétabli le 20 mai 1802. Il n'est définitivement aboli qu'en 1848.
8. Les procès-verbaux des délibérations, les documents de base, les différentes interventions de chacune des délégations présentes ont été publiés par le secrétariat du Bureau socialiste international, à Bruxelles, cf. *VIIe Congrès socialiste international, tenu à Stuttgart du 18 au 24 août 1907, compte rendu analytique*, Imprimerie-lithographie Veuve Désiré Brismée, rue de la Prévôté 11, Bruxelles, 1908.
9. Cf. Alejo Carpentier, *Le Siècle des lumières*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1982 ; du même auteur aux mêmes éditions, 1983 : *Le Concert baroque* (trad. René L.-F. Durand).

3

Les naufragés de la culture

La plupart des classes dirigeantes de l'Afrique contemporaine, mises en place, formées et téléguidées par l'ancien colonisateur, s'efforcent de suivre à la lettre les recommandations de Jaurès : leurs modes de pensée, leurs coutumes vestimentaires, alimentaires, sexuelles, leurs habitudes de consommation, d'habitation, leur langage politique, tout dénote une furieuse volonté d'imitation, de reproduction des valeurs de la métropole.

Les significations et valeurs autochtones, les structures familiales, les solidarités claniques, les cosmogonies communautaires, les conduites qu'elles génèrent sont mutilées, perverties, discréditées. La culture traditionnelle est niée, noyée dans la culture imitative, son oubli organisé.

Cheikh Alioune Ndao, dans un roman célèbre, donne de cette soumission volontaire aux conduites métropolitaines, à cette autodestruction de l'identité autochtone, des illustrations saisissantes.

Voici une scène de la vie quotidienne d'un ministre sénégalais (imaginaire). Le ministre Goor Gnak se rend auprès de la première de ses quatre femmes, Kodou :

— Goor, et ce voyage ?

Kodou fléchit un genou, dans un geste de révérence.

— Bien passé, Dieu merci. Et pendant mon absence ?

— Nous n'avons pas eu à nous plaindre. Au fait je ne t'attendais pas aujourd'hui. Tu aurais dû aller directement chez ta quatrième femme. Si tu étais rentré après-demain, d'accord, mais aujourd'hui !
— Je t'en prie, laisse-moi décider.
— Alors, qu'as-tu envie de manger ?
— S'il n'est pas trop tard, j'aimerais bien déguster un plat de *daxin*. Personne ne sait que je suis de retour, donc je ne risque pas d'avoir des visites.
— Ne t'en fais pas, je dresserai la table à la véranda, derrière, puisque tu ne veux pas être surpris en train de manger du *daxin*.
— Ne te moque pas, veux-tu ? Notre société repose sur le cancan.
— Je le sais, mais il n'y a aucune honte pour un ministre à manger un plat traditionnel, un mets nourrissant. Quand je te vois te cacher pour oser manger africain, je te reconnais de moins en moins.

Cheikh Alioune Ndao poursuit son récit :

C'est un fait commun chez les gens importants de ne consommer certains plats bien de chez nous qu'en cachette. Il ne faut pas qu'un visiteur qui vient à l'improviste découvre un ministre, un député ou tout simplement un intellectuel en train de déguster un mets de la brousse. L'on doit s'efforcer de manger civilisé, c'est-à-dire donner leur véritable importance aux produits importés, faire son marché à l'épicerie, non à Sandaga ou à Tilène…
Mais, puisque la nature humaine est plus forte que des préjugés stupides et que l'enfance reprend toujours le dessus sur le vernis social récemment acquis, les gens importants cèdent parfois au démon de la tentation. Il y a des mets à l'aspect pauvre à base de poisson séché, de simples haricots, de condiments ordinaires, de

> riz à bon marché et qui, certains jours, sans que l'on sache pourquoi, réveillent en nous une envie irrésistible. Alors les gens importants les mangent dans une chambre à part, à l'abri des regards, des surprises, d'éventuels commentaires malveillants[1].

Prenons un autre exemple : je me souviens d'une lointaine soirée de juillet 1972 à Lagos. J'étais l'invité d'un lettré yoruba, fin, cultivé, haut responsable du ministère des Affaires étrangères du Nigeria. La villa, située dans la banlieue sud, était somptueuse. Un salon meublé avec goût, rempli de livres. Des statuettes yorubas d'une grande beauté ornaient les rayons d'exposition, derrière les vitres d'armoires en bois précieux. Une pluie diluvienne martelait les fenêtres. D'épaisses brumes enveloppaient les buissons d'acacias, les palmiers du jardin. La vue sur la lagune était bouchée par un mur mouvant de brume. Des vapeurs blanches montaient du gazon, où brillaient comme de minuscules étoiles des milliers de gouttes de pluie et de rosée mêlées. Chaque fois qu'un nouveau convive entrait par la porte de la terrasse, l'odeur de terre mouillée pénétrait dans le salon.

Mon hôte, ce soir-là, témoignait d'une grande mélancolie. La saison des pluies, visiblement, ne lui convenait pas ! Mais brusquement un sourire rayonnant illumina son visage : « *You know, in a few days, very fortunately, I am going on home leave*. » Que voulait-il dire par là ? Tout simplement ceci : ce haut responsable noir d'un État africain, indépendant depuis 1962, héritier d'une des traditions culturelles les plus riches de notre planète, allait partir à Londres, avec toute sa famille, aux frais de la République, pour passer son congé annuel (*home leave :* vacances à la maison) auquel l'autorisait le statut de son département qui, selon toute évidence, n'avait pas changé depuis le temps où, dans les bureaux de Lagos, officiaient de distingués fonctionnaires britanniques !

James Baldwin, dans *The Fire next time*[2], appelle « nègres à l'âme blanche » les figures pathétiques, attachantes, malheureuses qui — nées

africaines — fantasment pendant toute une vie sur l'impossible identité blanche, européenne ou américaine.

Que de « nègres à l'âme blanche » dans les bars du plateau d'Abidjan, du boulevard Albert de Kinshasa ! Que de conduites de consommation imitative à Kampala, Nairobi, Douala, Bangui et Lagos ! Le vocabulaire des classes politiques camerounaise, ivoirienne, congolaise ressemble à s'y méprendre à la terminologie grotesque des énarques parisiens. Il n'existe pas une mode « intellectuelle », « littéraire » parisienne, aussi futile et fugace soit-elle, qui ne soit immédiatement reprise, répercutée dans les salons de Lomé, de Douala ou de Dakar.

Le capitalisme périphérique, aux modes de consommation (matérielles et symboliques) imitatives, ravage aujourd'hui la majeure partie de l'Afrique maghrébine, noire et australe.

Connaissez-vous ces belles villas sur la corniche de Dakar, les résidences somptueuses sur le plateau d'Abidjan, les golfs et piscines de Libreville ? Les Mercedes climatisées ? Les restaurants de luxe sur le cap des Azilées, remplis à ras bord d'élégantes beautés, d'apparatchiks soucieux, de ministres mondains ? Les kiosques de Dakar croulant sous les livraisons de *Jours de France, Châteaux de France, Cavaliers de France, Chasseur français ?* Ces dirigeants qui, régulièrement et en famille, passent leurs vacances en Normandie, en Haute-Savoie ou sur la Côte d'Azur ? Vous voulez connaître les derniers potins du XVIe arrondissement ou de Saint-Germain-des-Prés, les anecdotes les plus croustillantes du Palais-Bourbon ? Installez-vous sur la terrasse de l'hôtel Teranga, écoutez vos voisins de la table d'à côté. Les plus brillantes analyses de la politique intérieure française, ce sont les hommes politiques, les intellectuels sénégalais qui les font.

La violence de la culture métropolitaine intériorisée agit de multiples façons : le jugement de goût, le jugement intellectuel, le raisonnement normatif.

Les élites néocoloniales de Rabat, Dakar, Abidjan, Douala, Lagos, Bamako, Nairobi, Khartoum, Lomé, etc., sont souvent composées

d’hommes et de femmes subtils, instruits, extraordinairement intelligents, critiques, vifs. Pourquoi leur automutilation ? Une croyance profonde en la supériorité de la culture métropolitaine fonde leur stratégie. D’où vient cette croyance ? Quelles sources la nourrissent ?

La suprématie culturelle profite du choc entre une société technologiquement puissante et une société à technologie pauvre. Ensuite, l’efficacité d’accumulation qui habite la culture métropolitaine satisfait les appétits de pouvoir, de privilèges individuels qui agitent si fortement les équipes dirigeantes des États néocoloniaux. Enfin, la culture métropolitaine avec son efficacité d’accumulation s’approprie presque tout ce qu’il y a de meilleur dans les cultures périphériques.

Au XVIIe siècle, Alejandrinho, esclave brésilien, affranchi, sculpteur noir d’un talent égal à celui de Michel-Ange, s’exprime tout naturellement dans les formes, les concepts, le langage des seigneurs. Ses sculptures constellent les États du Minas Gerais et de Qoias. A Conghonias, à Ouro Preto, à Diamantina, capitales fabuleuses des provinces les plus riches du Brésil ; les anges, démons, cardinaux, prophètes et rois en pierre du génial bossu ornent les cathédrales, les palais, les places publiques, les ponts.

Aujourd’hui, la salsa des Yorubas déportés à Cuba, la morna cap-verdienne, le reggae des Noirs insurgés du centre de la Jamaïque sont intégrés, récupérés, usurpés par les métropoles : les compagnies multinationales de cassettes et de disques, les imprésarios et arrangeurs de Londres, New York, Paris et Genève gagnent avec l’antique plainte des Noirs chaque année des fortunes confortables.

Formidablement attentifs, prêts à bondir, financièrement puissants, gourmands et habiles, les agents de la culture métropolitaine s’approprient la vie des cultures périphériques. Ils s’approprient les paysages superbes du Sahara, de l’océan Indien, du Corcovado, du Taj Mahal et les vendent aux touristes. Ils achètent les peintres, les écrivains, les poètes et les artisans. Le patrimoine culturel d’Afrique, d’Asie, d’Amérique indienne est englouti, digéré, remâché par les musées

ethnographiques. Les femmes, les sites, les nourritures… l'efficacité de l'accumulation ne rate aucun produit du tiers monde.

La croyance en la supériorité culturelle de la métropole ne peut perdurer sans violence. Ou plus précisément : le fait qu'elle subsiste implique la violence contre les intérêts des communautés qu'elle domine. L'efficacité d'accumulation ne peut en effet s'approprier toutes les valeurs des sociétés précoloniales, autochtones. Elle ne peut s'approprier l'efficacité d'équilibre, de justice sociale, d'harmonie ethnique, de distribution équitable des biens, de gestion pacifique des conflits. Ne pouvant accumuler ces valeurs, elle doit — sous peine de perdre sa propre suprématie — les briser. La culture métropolitaine détruit donc l'être des sociétés périphériques.

Aujourd'hui, dans de nombreuses sociétés du tiers monde, les cultures métropolitaines sont le modèle d'un modèle. Elles sont absolutistes. Là où elles sont intériorisées par la classe dirigeante néocoloniale, les cultures métropolitaines répriment les valeurs autochtones. Les programmes scolaires importés refoulent, détruisent les mécanismes de la transmission initiatique du savoir. Des cliniques modernes, une pharmacopée inadaptée, ruineuse discréditent les fonctions cognitives, thérapeutiques des médecines traditionnelles. Les exemples de répression, d'automutilation sont innombrables.

Je résume : la suprématie culturelle de la métropole repose sur la croyance. Mais en même temps sur une évidence : plus la culture métropolitaine s'approprie, plus elle s'impose.

Dans la plupart des États et sociétés francophones d'Afrique noire, le *pacte colonial* persiste au-delà de l'accession à l'indépendance formelle. Ce pacte est d'ordre économique, politique et surtout : *culturel*. Je prends l'exemple d'une société particulièrement fascinante, contradictoire, riche en cultures et histoires multiples : celle du *Sénégal*. Économiquement, le Sénégal est aujourd'hui encore totalement dépendant de l'étranger : son

principal produit est l'arachide, destiné à l'exportation, notamment vers la France ; il doit importer 65 % (1990) de son alimentation. Le pacte colonial est aussi d'ordre politique : jusqu'en 1990, un des hommes les plus puissants s'appelle Jean Collin, citoyen français, né le 19 septembre 1924. Personnage énigmatique, d'une redoutable intelligence politique et efficacité tactique, il est présent à Dakar dès le premier gouvernement territorial en 1957. Depuis l'indépendance, et jusqu'à ce jour, Collin, véritable proconsul, exerce — à des titres divers : ministre de l'Intérieur, secrétaire général du gouvernement, ministre d'État, *etc.* — le contrôle de l'administration et surtout : des services de sécurité[3]. Mais le pacte colonial qui lie le Sénégal à l'ancienne métropole est surtout et avant tout culturel.

Entre les trois niveaux de dépendance — économique, politique, culturel —, il existe une dialectique compliquée. La dépendance culturelle fragilise les structures administratives ; inversement, l'État néocolonial n'est capable ni d'organiser une économie nationale ni d'imposer la rupture culturelle. Népotisme, corruption, déchéance des ancestrales valeurs culturelles se nourrissent mutuellement. Ils s'allient pour ruiner toute construction nationale authentique, souveraine, indépendante. Regardons l'un après l'autre ces fléaux. Le *népotisme :* il naît, se généralise à partir d'une dysfonctionnalité des valeurs qui gouvernent la société. Nombre de dirigeants de l'État ou de la société civile doivent nourrir — au sens littéral du terme — des foules de cousins, parents, frères, sœurs, clients, coreligionnaires, alliés claniques. Les valeurs de la culture ancestrale imposent impérativement une conduite solidaire — familiale ou clanique — dans la pratique de nomination, de distribution des charges de fonctionnaires, *etc.* Nombre de grands notables vivent de véritables cauchemars.

La littérature africaine contemporaine en porte témoignage. Écoutons Goor Gnak, notable sénégalais (imaginaire) dans le roman de Cheikh Alioune Ndao :

> Il n’est pas facile de faire la part des choses dans nos sociétés. Le député de la région a la clef de l’avenir entre ses mains. Mon fils a-t-il été insolent à l’égard de son professeur, le conseil de discipline l’a-t-il renvoyé pour insuffisance de travail ? Mon député doit obliger le ministre à faire pression sur le proviseur pour qu’il reprenne le polisson. Suis-je venu à Dakar m’occuper d’un problème dans les bureaux de l’administration ? Si l’argent pour le billet de retour me manque, je dirige mes pas vers la résidence de mon député dans la capitale. Si jamais l’élu de ma localité se dérobait à ma requête, je me hâterais de crier partout que c’est un mauvais militant, un égoïste, un toubab. On ne recule pas devant une cabale que l’on alimente par des rumeurs, des racontars[4].

Le même roman comporte une magnifique figure de femme, appelée Kodou. Kodou vit le drame de l’abandon, de la misère :

> Kodou savait qu’une influence sur les décisions du Parti ne pouvait lui venir de Dakar. Originaire de la région sud-est, elle ne comptait que sur quelques notabilités. Elle voyait que le Parti reposait sur l’argent des grands commerçants, la prière des grands marabouts, et le zèle de leurs disciples. La seule force de Kodou lui venait de ce milieu paysan doué d’un sens obstiné du travail, d’une ardeur entêtée, d’une patience invincible ; d’où son ignorance du découragement et sa faculté de se persuader d’apercevoir la lueur au bout du tunnel[5].

Au Sénégal, depuis le temps du président Senghor, le parti au pouvoir, membre actif de l’Internationale socialiste, pratique un système — par souci de transparence — qui légalise le clientélisme, le népotisme : le Sénégal est un pays monoproducteur d’arachides (900 000 tonnes en 1986). Les plantations vivrières sont déficientes. Le pays doit importer

l'essentiel de sa nourriture. Les Wolofs, Sonninkés, Toucouleurs, Diolas, mangent surtout du riz. Ce riz vient du Cambodge, de Thaïlande. Il provient de l'aide internationale ou des achats du gouvernement. Or, ce sont les députés du parti socialiste qui, dans les quartiers des villes, bourgs, villages et hameaux, gardent la haute main sur la distribution du riz. Chaque député reçoit mensuellement son contingent à distribuer parmi ses familiers, clients et alliés.

Un second fléau, intimement lié à l'aliénation culturelle, est le maldéveloppement économique. Au lieu de s'en remettre, pour la réalisation de projets adaptés aux dimensions du pays, aux ingénieurs, architectes, économistes, sociologues autochtones, l'État africain se lance dans des entreprises gigantesques dont la conception et l'exécution sont confiées aux bureaux d'études, officines et sociétés étrangères.

Le Sénégal est un pays magnifique, aux paysages multiples, d'une beauté éblouissante. Des peuples aux cultures ancestrales d'une richesse, d'une complexité admirables y vivent depuis de nombreux siècles. Or, la société sénégalaise, produit d'un long processus d'intégration conflictuelle, d'acculturation ambivalente et qui a acquis son indépendance étatique en 1962, pratiquait pendant longtemps une politique de développement, connaissant de nombreux échecs. Je me souviens d'un voyage de novembre 1985 dans le nord du pays. Sur la presqu'île de Dakar, le soleil blanc de la saison sèche montait lentement dans le ciel. Les brumes de l'aube se dissipaient. Notre Peugeot roulait sur la route asphaltée qui, de Dakar, mène à Rufisque, à Thiès et à Louga. Au début de l'après-midi, nous approchions de la savane semi-aride qui s'étend de Moa à Yang-Yang et de Saint-Louis à Podor. A quelques dizaines de kilomètres au-delà de la superbe cité de Saint-Louis, un spectacle ubuesque s'offrit à nos yeux : en pleine brousse, entre les cactus et les herbes folles se dresse une cité universitaire, avec ses halls de gymnastique, ses réfectoires, ses dortoirs en verre et en béton. Tout proches, il y a les bâtiments ultramodernes des facultés, les salles de cours, les laboratoires. Un peu à l'écart : le rectorat et les autres édifices

administratifs. Tous ces bâtiments — qui feraient envie à n'importe quel professeur ou étudiant d'Europe, d'Amérique du Nord ou du Japon — sont construits avec des matériaux de première qualité, dans un style architectural qui, par l'ampleur de son dessin, le goût exquis du détail, force l'admiration. Or, à part les chèvres et les rats, personne n'habite ce campus ! Les portes battent au vent. Les carreaux cassés des fenêtres accueillent les pigeons, et, ici ou là, quelques vautours. L'université porte le beau nom de Gaston Berger, savant éminent, natif du Sénégal. Créée de toutes pièces dans les années 70, par des architectes et des entreprises français, son coût initial s'élevait à la modique somme de 35 milliards de francs CFA. Officiellement prévue pour désengorger l'université de Dakar et assurer le développement économique et social de la région du Nord, le but véritable de cette construction était autre : il fallait éloigner de la capitale les turbulents étudiants qui, en 1968, avaient par leurs revendications et leurs manifestations mis en péril le régime Senghor. Avec ses tours ultramodernes, ses salles de réception somptueuses, ses statues, ses tapisseries, ses vastes dépendances, son hôpital, ses groupes électrogènes, ses canalisations et son réseau routier, l'immense université n'a jamais servi. Aucun étudiant, aucun enseignant, aucun employé administratif n'y a jamais mis les pieds. Mais à Dakar, à Saint-Louis, à Paris de confortables fortunes se sont amassées grâce aux commissions, prébendes et autres bienfaits qui sont l'apanage habituel de ces œuvres pharaoniques presque partout dans le tiers monde[6].

Le soir venait de tomber. L'odeur des fleurs, des herbes sauvages remplissait l'air. A l'ouest, un soleil rouge, jetant ses derniers rayons vers un ciel transparent où naissait lentement la nuit, disparaissait dans la mer. Notre Peugeot fit demi-tour et s'engagea sur la route du retour, la route de Saint-Louis. Arrivés sur le grand pont construit par Faidherbe qui enjambe l'embouchure du fleuve, notre guide, un intellectuel dakarois animé d'un patriotisme coléreux, nous fit descendre de la voiture. Accoudés à la balustrade du pont, nous avons contemplé dans le lointain une autre merveille de la stratégie néocoloniale dite du développement :

les installations du port de pêche construites par des ingénieurs, des entreprises polonais. Saint-Louis est la capitale d'un peuple de pêcheurs ancestral. Plus de 10 000 pêcheurs travaillent sur toute la côte. Pêcheurs d'une capacité professionnelle, d'un savoir et d'un courage exceptionnels. Souvent les équipages, sortis en de grandes pirogues collectives, restent en haute mer pendant deux ou trois semaines. C'est à eux, à la commercialisation de leurs marchandises, à l'allégement de leur vie difficile que ce port ultramoderne était à l'origine destiné. Qu'en est-il aujourd'hui des hangars, des chambres froides, des quais et des bureaux du complexe portuaire ? Ils sont vides et abandonnés ! Les installations frigorifiques, qui comptent parmi les plus modernes, les plus coûteuses du monde, rouillent paisiblement sous la pluie tropicale. Le port, ses installations, ses dépôts, ses véhicules n'ont jamais fonctionné. Ils sont aujourd'hui des carcasses vides, gouffre inutile ayant absorbé des dizaines de milliards de francs CFA.

En amont du fleuve, à grand renfort d'ingénieurs, de techniciens, d'ouvriers spécialisés et de machines gigantesques venus du monde entier a été construit le barrage de Diama qui, posé en travers du fleuve, doit éviter à la crue de la mer de monter et d'ensabler, d'ensaler le système fluvial. Réussite technique impressionnante et indiscutable. Je l'ai visité en compagnie d'un ingénieur français socialiste et chaleureux, originaire de Gap (Hautes-Alpes). Le delta du fleuve Sénégal est parcouru par un fin réseau capillaire de rivières, de ruisseaux, de mares qui — du moment qu'ils sont dessalés — rendent fertile une étendue de 44 000 km^2, plus que la Suisse (et encore : en Suisse, seul le tiers du territoire national est habitable !). Cette terre, en 1985, a été rendue d'un seul coup à l'agriculture. Bonheur pour les paysans sénégalais ? Salutaire pour les dizaines de milliers de gens du fleuve — Sonninkés, Wolofs, Toucouleurs — qui, émigrés en France, doivent y subir le racisme et faire des travaux humiliants ? Vous n'y êtes pas du tout ! Ces nouvelles terres fertiles sont en premier lieu destinées aux spéculateurs, aux hauts fonctionnaires, aux officiers, en bref : à la bourgeoisie d'État de Dakar et

aussi de Nouakchott (puisqu'une partie des terres nouvelles se trouve sur territoire mauritanien). Comment fonctionne ce subtil système de prévarication ? Le haut fonctionnaire de Dakar s'endette à des conditions avantageuses auprès d'une banque d'État. Avec l'argent prêté, il achète à l'office d'État une ou plusieurs propriétés qui varient généralement entre vingt et quarante hectares. Il engage pour ses plantations le labeur des paysans sans terre du Nord, ou des Sénégalais qui, chassés par la crise en Europe, doivent revenir au pays. Les paysans sans terre, les émigrés revenus, les tout petits propriétaires du Nord qui, de ce barrage, attendaient depuis des dizaines d'années une chance de vie pour eux, pour leurs enfants ? Oubliés, exclus, renvoyés à leur misère. Un haut fonctionnaire croisé dans les luxueux bureaux de l'OMVS (Organisation pour la mise en valeur du fleuve Sénégal), à qui je fais part de mon étonnement, me répond avec un sourire plein de charme : « Vous ne comprenez rien ! Nous avons un terrible problème : nos paysans ne sont pas capables de cultiver un terrain de plus d'un hectare. Pour des raisons impératives de productivité, nous ne pouvons — hélas ! — leur confier ces terres nouvelles. »

Regardons le dernier fléau, celui de la corruption. Il est difficile à cerner. La bourgeoisie d'État sénégalaise est une des plus actives, des plus capables de toute l'Afrique. Elle est composée d'hommes et de femmes souvent très cultivés, attachants, disposant de formations universitaires, professionnelles impressionnantes.

La corruption ne se réduit nullement à un problème d'avidité, de privilèges individuels. Écoutons encore Cheikh Alioune Ndao :

> Pour l'homme de la rue, le bon ministre c'est le démagogue, celui qui est habile dans la manière de contourner les textes pour satisfaire les électeurs de sa région, ses parents, ses amis. Si vous voulez vous conduire comme un ministre qui agit objectivement, en mettant vos cousins, vos alliés, les militants de votre section et

> tout autre citoyen, même ceux des partis opposés sur le même pied d'égalité, les gens sont désorientés. Vous n'êtes pas compris. Vous ne respectez pas le jeu. Vous serez désigné à la vindicte populaire. Vous n'êtes pas ministre pour servir la nation, pour appliquer la politique d'un gouvernement qui est en place pour le bien de l'ensemble des citoyens. Vous êtes un ministre d'abord pour vous, pour en profiter, en faire profiter vos parents et alliés, vos amis, les militants de votre parti. Personne ne vous condamne, tout le monde vous comprend. Ceux qui sont hors du pouvoir sont les seuls à critiquer un tel comportement alors qu'ils ne sont pas sûrs de résister aux sollicitudes du clan, de la famille, des beaux-parents. Il n'y a aucun mal à profiter de sa situation pour venir en aide à ses parents ; l'idéal serait de considérer tous les citoyens comme nos propres parents[7].

D'ailleurs, le népotisme et la corruption sont des phénomènes qui — loin d'être totalement condamnés par les pauvres — sont, en quelque sorte, ratifiés par les victimes. Un autre passage du livre de Cheikh Alioune Ndao en fournit l'illustration : Goor Gnak, ministre (imaginaire) du gouvernement vient de tomber. Il cherche l'appui du marabout, chef traditionnel de la région dont Gnak, depuis des décennies, est le député. A contrecœur, le marabout refuse d'intervenir auprès du « Leader » (le chef de l'État) en faveur du ministre déchu. Il s'en explique avec beaucoup de réalisme :

> Les paysans ne soutiennent que l'efficacité. Ils sont avec celui qui leur procure des semences, de l'engrais, des vivres, du matériel agricole, un bon prix pour la vente de leur récolte. Ils ne mendient pas ; ils paient par leur labeur quotidien, pilier de la prospérité du pays. La plus grande valeur à laquelle ils s'accrochent, c'est la parole donnée. Nous apprécions ce que Goor Gnak a fait pour les

> paysans, mais ce fut le Leader qui nous le présenta. Un enfant du pays qui veut travailler à la promotion de ses parents cultivateurs. Il y eut un soutien sans faille, une entreprise en commun pour le bien-être du monde rural. Personne n'est contre Goor Gnak ; l'idéal serait une entente parfaite ; cela faciliterait la tâche à tout le monde[8].

Le jeu entre la bourgeoisie d'État et les marabouts, chefs des grandes confréries islamiques, est tellement compliqué qu'il semble défier toute analyse rationnelle. S'y greffent les stratégies du capital international : N'Drouga Kebe, chef de la holding Kebe, est le financier de Mobutu et des émirs saoudites. Les bases françaises de Ouakam fournissent à l'État des revenus essentiels.

Toute cette situation sociale complexe détermine un délabrement culturel dont souffrent les plus lucides d'entre les Sénégalais.

La France n'a pratiquement pas d'intérêt économique important dans le pays. Mais le Sénégal est pour son empire néocolonial une pièce maîtresse, stratégique. L'empire exerce sa domination essentiellement par le biais de la culture : les institutions scolaires, de presse, de communication francophones, financées par Paris, abondent. Pendant longtemps la statue de Faidherbe, premier conquérant du pays, était placée sur son socle face au palais présidentiel. En août 1986, le livre en vogue à Dakar était : *Les Tuniques rouges*. C'est un somptueux album à la gloire des soldats sénégalais d'élite — les « tuniques rouges », justement — qui autrefois massacraient au service des classes dirigeantes françaises et de leurs guerres coloniales les patriotes indochinois, malgaches, algériens. Ces vaillants guerriers, munis des mêmes uniformes coloniaux, gardent aujourd'hui, sabre au clair et tunique au vent, le palais du président du Sénégal.

Deux souvenirs contrastés. Le premier date de janvier 1980 : le président Léopold Sedar Senghor avait organisé un dîner tout en haut du

palais blanc, dans ses appartements privés ; nous étions quelques universitaires européens et hommes politiques autour d'une table amicale. Michel Rocard, Jacques Attali, Roger Garaudy et quelques autres étaient là pour discuter avec le président de l'actualité culturelle et politique du pays. Pendant presque toute la soirée, Senghor nous fit un cours magistral impressionnant d'intelligence et d'érudition sur le métissage, dont il ressortait que les Sénégalais n'étaient point des Africains noirs, mais des gens proches des Égyptiens ou peut-être même des Français.

Autre lieu, autre souvenir : septembre 1985. Je me trouve à Moscou au deuxième étage de la forteresse grise du Comité central du Parti communiste de l'URSS. Dans une immense pièce qui, à part une longue table, un bureau de travail, une pendule, un portrait de Lénine, quelques chaises de bois et un tapis, était pratiquement vide, je suis assis face à Vadim Zagladine. La pluie froide de l'automne martèle les baies vitrées. Dehors, il fait déjà nuit. Chef adjoint du Département international du secrétariat du Comité central, Vadim Zagladine — de stature moyenne, vêtu avec élégance, vif — est un homme de grande culture, qui parle un français châtié. Nous discutons des relations de l'URSS avec les pays et les mouvements de libération du tiers monde. Zagladine est un homme de pouvoir, à l'expérience politique et humaine riche et variée. Brusquement, il s'arrête. D'une voix où perce l'envie il s'exclame : « Vous savez, la France, elle sait admirablement tenir ses colonies ! »

Culture de pacotille, aliénation douloureuse, découragement et confusion, voici les conséquences souffertes par tant de Sénégalais lucides du fait de la lente désagrégation du tissu social. Un jour, peu avant sa mort, je rendis ma dernière visite à Cheikh Anta Diop. Savant de réputation mondiale, assis derrière sa table de travail à l'université de Dakar, encombrée de montagnes de papiers, il m'accueillit comme toujours avec une simplicité, une chaleur humaine que je n'oublierai pas. Je lui exposai le projet de mon livre. En prenant congé, cet homme merveilleux qui aurait pu, dû, être chef de l'État me dit en souriant : « Tu

vois, moi, aujourd'hui je ne suis plus rien. Plus rien qu'un psychiatre pour des naufragés culturels. »

Comment échapper à l'automutilation ? Question complexe. Le problème, en tout cas, ne réside pas exclusivement dans la subjectivité pervertie de certaines élites néocoloniales. Des contradictions objectives, dues à l'outillage, au développement des forces de production, jouent également leur rôle. Exemple : à la place d'une ancestrale sécherie de poissons sur la Petite Côte du Sénégal, le gouvernement installe — importée clef en main — une fabrique de conserves poissonnières. Un savoir-faire traditionnel, des rapports de production, des valeurs, une communauté humaine meurent avec l'installation traditionnelle détruite. Mais la production des poissons conservés augmente.

Comment échapper au faux dilemme : destruction des catégories motivationnelles ancestrales ou modernisation de l'appareil de production ? Où trouver les forces d'imagination, d'invention, de créativité pour adapter à une société traditionnelle l'outillage technologique contemporain importé du dehors ? Comment échapper aux programmes scolaires, aux catégories esthétiques, aux musées, symboles, modes de production et modes d'analyse métropolitains ?

Il faut une intelligence créatrice, un courage rare pour puiser dans l'expérience de son peuple les valeurs, les convictions nécessaires à la construction d'une nouvelle culture. Nous analyserons dans la quatrième partie la tentative de construction d'une culture et d'une société nouvelles, construction entreprise par Thomas Sankara et ses compagnons au Burkina-Faso entre août 1983 et octobre 1987.

---

1. Cheikh Alioune Ndao, *Excellence, vos épouses !*, Dakar, Les Nouvelles Éditions africaines, 1985, p. 9-10.
2. Paru en français aux éditions Gallimard, en 1963, sous le titre *La Prochaine Fois, le feu* (trad. Michel Sciama).

3. Mamadou Dia, *Mémoires d'un militant du tiers monde*, Paris, Publisud, 1985 (Mamadou Dia, ancien Premier ministre, a, le premier, appelé Jean Collin au Sénégal. Collin sera finalement congédié par le président Abdou Diouf, successeur de Senghor, en 1990).

4. Cheikh Alioune Ndao, *Excellence, vos épouses !, op. cit.*, p. 42 et 43.

5. *Ibid.*, p. 48.

6. L'Université Gaston-Berger commencera finalement à fonctionner à la fin de l'année 1990 : les premiers étudiants, quelques professeurs, prennent possession des bâtiments, du campus, dans des conditions précaires.

7. Cheikh Alioune Ndao, *Excellence, vos épouses !, op. cit*., p. 34-35.

8. *Ibid.*, p. 79.

TROISIÈME PARTIE

LE COMMUNISME TROPICAL

1

Un malentendu tragique

Antonio Gramsci : « Il n'y a pas de prise de pouvoir politique sans prise préalable du pouvoir culturel. » Et Henri Lefebvre et Norbert Guterman constatent : « Dépendance et aliénation sont sœurs[1]. » La libération économique, politique, militaire d'un peuple du tiers monde, la renaissance de son identité culturelle singulière ne peuvent se concrétiser que par la rupture radicale avec la culture allogène dominante. Ou bien un peuple du tiers monde réussit à conserver, ressusciter, réinterpréter, transformer sa culture ancestrale autochtone, ou bien il disparaît comme sujet autonome de l'histoire. La victoire des vaincus a besoin d'être organisée. La bataille pour l'instant est indécise.

De quelles *stratégies* disposent ces peuples pour rompre l'aliénation, conquérir leur autonomie, imposer leur singularité ?

Quelle valeur faut-il attribuer aux valeurs de la tradition ? Quels rapports existe-t-il entre le marxisme-léninisme des avant-gardes et la culture traditionnelle ? Comment s'exerce la conservation des valeurs autochtones ? Faut-il les préserver à tout prix ? Faut-il les ressusciter, garder, protéger toutes ? Ou faut-il, au contraire, en rejeter certaines ? Lesquelles sont dignes de protection ? Quelles autres faut-il combattre ?

La troisième partie de ce livre ne tente de répondre qu'à une seule de ces questions : celle qui concerne les rapports constamment conflictuels,

parfois marqués de mépris mutuel et d'incompréhension, qu'entretiennent la plupart des avant-gardes révolutionnaires du tiers monde avec les cultures traditionnelles autochtones.

Un tragique danger guette les libérateurs : la culture métropolitaine exporte sa propre négation. Le marxisme-léninisme, fruit des luttes sociales métropolitaines, constitue pour les avant-gardes une tentation permanente. Utiliser le marxisme-léninisme, négation européocentriste, pour détruire la culture métropolitaine dominante, c'est croire illusoirement à la libération culturelle.

J'insiste : la raison analytique, les concepts méthodologiques de la théorie marxiste-léniniste sont utiles, indispensables même pour comprendre le fonctionnement du système impérialiste mondial. Mais ils se révèlent largement infirmes lorsqu'il s'agit d'analyser la genèse sociale, le développement, les productions symboliques des insurrections paysannes ou encore la fonction sociale assumée par la religion. Or, la quasi-totalité des révolutions qui se déroulent actuellement dans le tiers monde sont des révolutions paysannes. Dans ces mouvements d'émancipation et de lutte armée de libération, les motivations religieuses jouent souvent un rôle déterminant.

En Afrique, en Asie, en Amérique latine, les détournements, étouffements, perversions des révolutions paysannes par des avant-gardes urbaines, appliquant d'une façon dogmatique le marxisme-léninisme appris à l'étranger, ne se comptent plus. Ces avant-gardes sont généralement ignorantes des richesses symboliques, significations et valeurs des grandes cultures ancestrales de leurs peuples. S'agissant d'un problème central de la lutte de libération culturelle qui est au cœur de notre livre, je veux ci-après analyser en détail un cas précis : celui de la révolution d'Éthiopie. Nous verrons aux chapitres 3 et 4 de cette troisième partie les malentendus qui opposent ces avant-gardes aux communautés religieuses, aux croyances métasociales de leurs peuples.

1. Henri Lefebvre, Norbert Guterman, *La Conscience mythifiée*, Paris, Le Sycomore, 1979.

2

Révolution en Éthiopie

Les jambes coupées des ras

Pays de hautes terres, l'Éthiopie est composée de deux plateaux qui culminent à plus de 4 000 mètres, dans les montagnes du Simien, mais dont la majeure partie, c'est-à-dire les zones intensément peuplées, se situe entre 2 000 et 2 500 mètres. De profondes fractures traversent les plateaux : partant d'Addis-Abeba vers le sud, la route, après Débré-Zeit, descend en des virages vertigineux une falaise de près de 1000 mètres pour rejoindre la plaine verdoyante, remplie d'oiseaux, la Rift Valley. Les vallées étroites, des gorges cisaillent les plateaux. La vallée du Rift constitue un véritable fossé tectonique. Elle est parsemée de lacs constellés de flamants roses, bordés de tapis de fleurs jaunes au printemps. Elle sépare les deux plateaux. Au pied des plateaux s'étendent de vastes plaines fertiles, peu habitées, où migrent avec leurs chameaux et leurs troupeaux de zébus les peuples nomades. Les plateaux ne sont plats qu'en apparence ! Brusquement, ils se brisent. Des fractures apparaissent au tournant d'une piste. La piste tout à coup bute sur une falaise. Puis plonge dans une gorge. Comme celle — célèbre — creusée par le Nil Bleu.

L'Éthiopie est deux fois plus grande que la France. Mais elle ne dispose que d'environ 2 000 kilomètres de routes (et qui, en saison de pluie, ne sont que difficilement praticables). Deux lignes de chemin de fer existent : celle qui va de Massawa à Bisha ; celle, plus stratégique, qui relie Djibouti, capitale de l'ancien territoire français des Afars et des Issas (TFAI), aux plateaux de Shoa et à Addis-Abeba. Le climat ? Il est marqué par les mêmes contrastes : les terres basses sont chaudes et relativement sèches. Les plateaux par contre connaissent — en temps normal — le régime bisannuel des pluies et des températures relativement clémentes. 85 % des 46 millions d'Éthiopiens vivent sur les plateaux qui pourtant ne couvrent que 44 % du territoire national. L'habitat est dispersé. Il faut avoir vu ces cultures en pente, ces petites fermes accrochées aux flancs des montagnes, ces petites terrasses, aplaties à main d'homme, où pousse le teff, pour apprécier le courage, l'obstination, le labeur des paysans. Je garde pour ces paysans et éleveurs une admiration profonde : 90 % de la production agricole (et de la faible industrie) proviennent des plateaux ; 70 millions de bêtes, un cheptel allant du zébu à la chèvre, soignées avec un savoir-faire millénaire, y sont élevées. En 1987, 5 millions seulement des 46 millions d'Éthiopiens vivent dans les villes.

Avec la Chine et l'Égypte, l'Éthiopie est un des pays les plus anciens du monde : au premier millénaire avant Jésus-Christ, des immigrés de l'Arabie méridionale traversent la mer Rouge et s'installent graduellement d'abord dans les terres côtières, puis sur le haut plateau du Nord. Leur rencontre avec les peuples autochtones donne naissance à une civilisation puissante, organisée autour d'une langue et d'une écriture qui survivent aujourd'hui encore dans les rites et les documents de l'Église : le guèze. Le royaume d'Axoum, né aux premiers temps du christianisme, rivalise avec l'Empire romain et la Perse. Introduit par des moines d'Alexandrie qui érigent les premiers couvents, le christianisme monophysite devient religion d'État au IVe siècle.

A Lalibela, de somptueuses églises sont taillées dans le roc. En plein milieu du lac Tana, dans la province de Gondar, là où le Nil Bleu prend sa

source, un antique monastère abrite l'arche de l'Alliance, concédée par Dieu à Abraham et transportée ici depuis la Palestine. Les princes-abbés des couvents de Debré Libanos, de Debré Tabor, du Wollo, d'Axoum, des montagnes du Simien, sont des seigneurs souverains à l'intérieur de leurs forteresses. Derrière leurs murs s'entassent, sous des plafonds sculptés, de merveilleux trésors : des bibliothèques entières constituées d'ouvrages araméens, hébreux, grecs, syriaques, guèzes ; des tableaux ; des icônes ; des vêtements de cérémonie et des objets de culte sertis de diamants, d'or et d'argent, sans prix.

A partir du Xe siècle, l'État éthiopien s'étend graduellement vers le sud et l'ouest. Son expansion va de pair avec celle du christianisme, des couvents et la diffusion de l'écriture et de la langue guèzes. L'Église copte d'Égypte est l'allié le plus sûr des empereurs d'Éthiopie. (En 1956, l'empereur rompra avec Alexandrie et obtiendra le droit de nommer directement l'Abuna, le patriarche, de l'Église abyssinienne[1].) 1531 : le drapeau de l'islam se lève à l'est. L'imam Gragne conquiert les terres du Harrar. Ses guerriers, venus de l'actuel Yémen du Sud, pénètrent profondément le sol chrétien. Aujourd'hui, environ 60 % de la population totale d'Éthiopie est musulmane.

Permanence extraordinaire de l'État : les actuelles frontières nationales résultent des dernières conquêtes, de la fin du XIXe siècle, faites par l'empereur Ménélik. Conseillé par l'ingénieur suisse Alfred Ilg, Ménélik est aussi un admirable diplomate : il signe des traités avec toutes les grandes puissances coloniales de l'époque et notamment avec la France, l'Italie et la Grande-Bretagne. La structure interne de l'État explique sa permanence, sa force : les dynasties qui se succèdent au cours des siècles sont toutes issues des hauts plateaux, essentiellement de l'ethnie amhara ou tigrée.

Au cours des siècles, ces empereurs s'étaient soumis quelque quatre-vingts peuples étrangers : les Oromos, Afars, Somalis d'Ogaden, *etc.* Ils les désignaient par le terme de *shanqallas*, ce qui veut dire « nègres ». Un racisme violent présidait à cette intégration graduelle d'ethnies diverses :

les féodaux amharas, tigrés méprisaient solidement leurs sujets. Mais, dans leur stratégie de soumission, ils témoignaient d'une intelligence politique exceptionnelle : après chaque nouvelle conquête, ils laissaient intacte la structure, elle-même féodale, du peuple conquis. Les fils, frères, etc., des potentats vaincus étaient amenés comme otagés à la cour impériale, éduqués, assimilés, souvent intégrés dans les forces armées. Ils servaient ensuite à réprimer — au nom du pouvoir central — leur propre peuple d'origine. Des rois périphériques continuaient d'exercer leurs pouvoirs régionaux et locaux. L'empereur amhara ou tigré, lui, portait le titre de « roi des rois ». En 1962, l'empereur Hailé Sélassié envahit l'ancienne colonie italienne de l'Érythrée, située au nord de l'Éthiopie.

L'État éthiopien n'avait pratiquement jamais été colonisé : il avait résisté victorieusement aux tentatives d'invasion des derviches soudanais à l'ouest ; des troupes anglo-égyptiennes dans le nord-ouest ; des corps expéditionnaires ottomans débarquant sur la péninsule de Massawa, sur la mer Rouge. En 1896, les guerriers de Ménélik, armés de sagaies, de fusils, de grenades artisanales, détruisaient l'artillerie, les camions blindés, les mitrailleuses de l'armée italienne dans les gorges d'Adua. Ce n'est qu'en 1936 que les avions bombardiers, les gaz mortels de Mussolini eurent raison du courage et de la détermination éthiopiens : mais l'occupation fasciste ne durera que quatre ans et les gouverneurs, garnisons et colons italiens n'eurent pas le temps de s'installer vraiment sur les plateaux. Ils seront harcelés, décimés, massacrés par la guérilla paysanne et finalement chassés par Windgate, général anglais monté à la tête de ses troupes des forêts du Soudan.

Les empereurs éthiopiens dirigeaient un État fortement centralisé, disposant d'une classe féodale cultivée, homogène, d'une puissance militaire mobile et pratiquant face aux peuples soumis (et à ses propres paysans) une politique violente d'exploitation. Les *ras* (princes), seigneurs et abbés amharas prélevaient sur la récolte des paysans — selon les régions — jusqu'aux deux tiers des grains pour leur consommation et usage personnels[2]. Ces prélèvements exorbitants créaient dans tout

l'immense pays une misère abyssale pour les producteurs, mais fournissaient aux classes féodales la base matérielle pour le développement d'une culture picturale, architecturale, littéraire admirable. L'appareil idéologique de l'Église copte (elle aussi grand propriétaire féodal) jouait dans la construction, la permanence, la violence de l'État un rôle déterminant : elle fournissait au pouvoir étatique ses mythes de légitimation et aux multitudes faméliques des paysans une consolation et une « explication » hypothétiques pour leurs malheurs.

Je garde de l'Éthiopie féodale des souvenirs précis[3].

La pluie tombe sur Addis-Abeba. Des trombes d'eau ! Trois ans d'une sécheresse meurtrière… et maintenant le déluge ! La capitale éthiopienne — un million d'habitants — est construite dans le cratère d'un volcan éteint. Des sources d'eau chaude jaillissent çà et là, en plein milieu de la ville. Elles sont captées par des conduites qui aboutissent à un complexe balnéaire public. Mis à part les marchands du *mercato* (un immense marché perché sur la colline et qui a gardé son nom italien), les officiers supérieurs, les fonctionnaires et diplomates étrangers, les habitants d'Addis-Abeba vont pauvrement vêtus, chaussés de sandales usées ou pieds nus. Beaucoup sont en haillons. Sous-alimentés, invalides, aveugles, des vieillards se traînent, s'appuyant sur leur bâton. Le passage d'un autobus public tient du miracle ! Le véhicule branlant est immédiatement pris d'assaut par la foule qui souvent attend depuis des heures sous la pluie.

Sur la crête des montagnes qui, à plus de 3 000 mètres d'altitude, encerclent le cratère, poussent des encalyptus. Ils ont été importés d'Australie par l'empereur Ménélik. Pendant la saison des pluies, cette région des plateaux du centre est d'une beauté inouïe : de lourds nuages traînent au-dessus des collines, contrastant avec le vif éclat des fleurs, la terre ocre et grasse d'où monte une vapeur légère. L'air est chargé des odeurs les plus diverses. Dès que le tonnerre se met à gronder et les

éclairs à zébrer le ciel, annonçant une nouvelle trombe d'eau, les passants se réfugient précipitamment, en riant, vers des abris de fortune, généralement un des innombrables troquets/bordels qui bordent les rues.

La plupart des nombreuses églises de la capitale sont édifiées au milieu de parcs somptueux. De la grille d'entrée jusqu'à l'escalier monumental et au portail du sanctuaire, des files de mendiants s'étirent des deux côtés de l'allée.

Des enfants aux jambes d'allumettes, au regard fiévreux, rient parfois. Des femmes… longues, maigres, belles, aux yeux graves. Des vieillards de quarante ans, couchés dans la boue, de vieux haillons pudiquement remontés sur leur visage. Vers 19 heures le jour décline ; lentement, le crépuscule venant de la montagne s'installe. Dans le parc de la cathédrale Saint-Georges, une cloche retentit. La foule des mendiants s'agite, ondule comme une eau calme brusquement dérangée par le vent. Les mendiants, leurs enfants se lèvent péniblement et se dirigent vers l'escalier monumental, vers le portail, glissant sans bruit le long des piliers, sous les hautes voûtes. De ces milliers de gorges, un murmure s'élève, celui de la prière. Les Éthiopiens, aussi pauvres et démunis qu'ils soient, sont des hommes d'une grande dignité, d'une pudeur et d'une discrétion impressionnantes. La prière terminée — elle dure une, deux heures selon les endroits —, une rangée de prêtres se poste devant l'autel principal.

Ce sont de vieux dignitaires à la barbe fine, portant de longues robes de soie noire, des souliers ornés de broderies d'or. Il y a aussi de jeunes diacres au regard intense. La cloche tinte à nouveau : les prêtres élèvent, à hauteur des yeux, la double croix telle qu'elle est utilisée par le rite copte. Les prêtres étendent leur bras droit à mi-corps, la croix tournée vers la foule d'un geste empreint de dignité, en silence. Leur regard se perd, au-dessus de la foule, dans la pénombre de la cathédrale. Quelques cierges donnent une lumière incertaine. La foule défile. Tous, l'un après l'autre, baisent la croix. Puis, arrivés à la hauteur du dernier prêtre, ils déposent sur un plateau d'argent les quelques sous qu'ils ont mendiés pendant la journée.

La nuit, maintenant, a envahi la cathédrale. Les derniers cierges se consument. D'un pas traînant, les derniers mendiants, les plus âgés, se retirent. Des gardiens arrivent, frappant les dalles de marbre de leur bâton clouté afin d'accélérer le mouvement des retardataires. Avec un bruit sec, le lourd portail du sanctuaire se referme ; puis on le verrouille pour la nuit. Dehors, la pluie s'est remise à tomber. Des vieillards, des orphelins, des familles entières s'installent pour dormir. Dans la boue, le brouillard, le froid. Des groupes d'enfants pouilleux, en haillons, s'agglutinent près du mur d'enceinte puis s'assoupissent doucement. Certains font des cauchemars, d'autres mourront pendant la nuit.

La révolution éthiopienne de 1974[4] est une des plus formidables révolutions paysannes que l'histoire ait connues. Par sa composition de classe, son surmoi, ses stratégies, elle dément pratiquement tous les canons du marxisme-léninisme orthodoxe. En 1974, il existe 400 000 salariés pour toute l'Éthiopie !

Regardons de plus près le déroulement du processus insurrectionnel : tout commence par l'armée. En novembre 1973, la troisième division, stationnée en Ogaden, face à la Somalie, se rebelle. Fin janvier 1974 : rébellion de la deuxième division, cantonnée à Asmara, face à la guérilla érythréenne. Puis tout se conjugue… En février 1974, les chauffeurs de taxi d'Addis-Abeba, puis les instituteurs font grève[5]. C'est le dernier d'un grand nombre de conflits sociaux à l'intensité croissante. Le gouvernement ne peut plus les maîtriser. Il tombe. L'empereur nomme un nouveau cabinet, composé, comme le précédent, d'aristocrates de haut rang. L'enveloppe institutionnelle de la société se dégrade. Des unités de l'armée, des étudiants, les marchands du *mercato*, les employés donnent libre cours à leurs revendications sociales longtemps réprimées. Deux grandes manifestations impriment une trace particulière dans la conscience populaire : celle des petits prêtres misérables de l'Église orthodoxe, dressés contre leur hiérarchie ; celle des musulmans, revendiquant le statut de citoyen à part entière. Avril 1974 : l'empereur et

sa cour sont enfermés au palais du Jubilée, gardés par les régiments d'élite. Les évêques prêchent la soumission. Des officiers donnent des ordres. Des ministres signent des décrets. Mais personne ne leur obéit ni ne les écoute. D'ailleurs, il n'y a plus d'autorité : le nouveau cabinet formé en février n'a jamais pu entrer en fonction. Ses membres seront arrêtés par la garnison d'Addis-Abeba le 25 avril.

Dès l'aube et jusqu'à la tombée de la nuit, plusieurs fois par semaine, d'interminables cortèges d'ouvriers, d'employés, d'étudiants, de chômeurs, de femmes traversent la capitale. Ils sont plus de 100 000 le 20 avril à réclamer la séparation de l'Église et de l'État et l'égalité de traitement pour toutes les communautés religieuses du pays.

On se croirait sur une gigantesque scène de théâtre. Les acteurs exécutent leur rôle comme des somnambules : les manifestants manifestent, les étudiants rédigent leurs tracts, les soldats organisent leurs assemblées, les grévistes font grève et la cour impériale suit comme si de rien n'était son immuable rituel. Le script est connu. Rideaux, éclairage et musique fonctionnent. Mais il n'y a plus de metteur en scène. Les gens attendent la tempête qu'obscurément chacun pressent[6].

L'ouragan éclate fin mai : comme une montagne qui se déchire sous le coup de milliards de mètres cubes de gaz et d'oxyde comprimés, la paysannerie explose. Partout, les paysans, leurs femmes, leurs enfants envahissent les terres. Les aristocrates, les propriétaires se cachent dans les villages. Leurs demeures sont encerclées, brûlées. Selon une immémoriale tradition, on coupe les jambes aux survivants.

La révolution paysanne est autoguidée, auto-organisée, nourrie de près de deux mille ans d'humiliations, de haines intraitables. Elle balaie toutes les campagnes. En 1986, j'ai séjourné dans les coopératives de la province de Kaffa. Auprès des actuels responsables de l'Association des paysans, j'ai recueilli les récits des événements de 1974. Le Kaffa est une vaste contrée agricole au sud-ouest d'Addis-Abeba[7]. Sa terre est noire, riche, fertile. Son principal produit est le café.

Dès la chute du premier gouvernement impérial, fin février 1974, les paysans s'étaient levés. Deux semaines plus tard, il n'y avait plus un seul seigneur féodal ni un seul fonctionnaire impérial à Sebatta, Wolliso, Dirre Goura, Wolkitte, Sohoro, Assendabo. Le fleuve Ghibé, qui des hauts plateaux descend vers les plaines du Soudan, et le Nil charriaient nuit et jour des centaines de cadavres. Toutes les ethnies de la région s'étaient soulevées, comme obéissant à un signal mystérieux : les Oromos, les Kaffas, les Gimiras, les Janjaros, les Kulo-Kontas… Toutes donnèrent la chasse aux propriétaires, aux abbés des couvents, aux moines, à leurs gardes, aux percepteurs fiscaux, aux messagers impériaux. Avec leurs sagaies et leurs poignards, les paysans égorgèrent des milliers de représentants du régime abhorré. De leurs faux, ils coupèrent des dizaines de milliers de jambes. Trois princes particulièrement courageux, bien armés et avertis, parvinrent à s'échapper grâce au nombre et à l'armement moderne de leurs gardes : le ras Mesfin Silehi, gouverneur de Kaffa, échappa aux embuscades, rejoignit Gimma et se barricada dans son palais de Ghibé. Les dedjazmatchs Tsehayou Inqué Selassié, ancien gouverneur de Kaffa, et Worku Inqué Selassié, gouverneur de Illulabor, parvinrent eux aussi à rejoindre la ville. Avec eux se trouvait le ras Birru qui, dans la province du Harrar, possédait plus de 880 000 hectares de terre. Parmi tous ces féodaux encerclés à Gimma, le ras Mesfin Silehi était le plus détesté : non seulement il avait hérité de terres innombrables, mais, durant tout son gouvernorat, il avait réussi à exproprier les terres de dizaines d'aristocrates de moindre importance et des milliers de petits lopins appartenant à des marchands, des petits fonctionnaires. Il vivait selon une devise célèbre qu'il répétait tout au long de son règne : « J'exige partout où je vais de voyager sur mes propres terres et de respirer un air qui m'appartient. »

Avec ses sbires, ses clients et ses courtisans, le ras Mesfin parvint à résister pendant six semaines dans Gimma encerclée. Puis la ville fut prise, le prince et les siens massacrés. Tsehayou Inqué Selassié et Worku Inqué Selassié, par contre, réussirent à s'échapper. Accompagnés de leurs

gardes et de nombreux clients, ils se retranchèrent dans les collines du Shoa voisin et y menèrent pendant des mois une guerre de guérilla contre leurs anciens sujets. Ils furent tués au combat.

La faim de la terre est une faim inextinguible, d'une violence inouïe : du nord au sud de l'immense Éthiopie, les paysans attaquèrent les palais, tuèrent les gérants, poursuivirent les seigneurs. Très peu d'entre ceux-ci leur échappèrent. Aucune contre-révolution sérieuse n'a jamais pu s'organiser, malgré la détermination, la vitalité et le courage de cette très ancienne classe féodale.

Les structures apparemment les plus immuables s'effondrèrent en quelques semaines : celles de l'État féodal, mais celles aussi des hiérarchies animistes. Exemple : Ibede Goda, le sorcier le plus puissant du Kaffa, avait régné pendant près de trente ans sur la deuxième ville de la province, Bouga. Ses pouvoirs magiques de devin et de juge, son alliance avec les seigneurs lui avaient valu une puissante fortune faite de terres, de palais, de troupeaux et de femmes.

Ibede Goda avait cent vingt enfants et une milice privée. Il pratiquait des sacrifices humains. Des paysans lui remettaient leurs enfants à cet effet. Riche, cynique, brutal, il dit : « J'arrache aux nuages la pluie, je donne la fertilité au sol, aux bêtes, aux femmes. » Craint, courtisé, consulté, imploré par les riches comme par les pauvres, il faisait payer en terre, en grains, en femmes, le moindre de ses services.

Avril 1974 : des étudiants venus d'Addis-Abeba haranguent les soldats de la garnison de Gimma. Conduite par les étudiants, une unité insurgée se rend à Bouga. Le palais d'Ibede Goda est pris. Des gardes sont tués, d'autres s'enfuient. D'autres encore rallient les insurgés. Mais arrivés à une distance de dix mètres du sorcier, les soldats se figent, ils n'osent le toucher. Nouveaux meetings, nouvelles explications. Les soldats reviennent plusieurs fois… et repartent terrorisés. Finalement les étudiants, aidés par de jeunes paysans, se jettent sur le mage, le ceinturent et l'amènent à Gimma. Un tribunal populaire est constitué. Mais personne ne veut y siéger. Les étudiants qui gardent la prison

constatent un fait étrange : tous les matins, ils trouvent attachés à la grille de la prison des bœufs, des chèvres. Des montagnes de sacs de teff s'entassent dans la rue. Selon toute évidence, des paysans continuent d'apprivoiser les pouvoirs du sorcier. Une nuit de juin, des étudiants entrent dans la cellule. Ils étranglent Ibede Goda. Sa magie se dissipe comme brouillard au soleil.

Durant tout le temps que l'ouragan paysan balayait les campagnes, la plupart des garnisons de l'armée étaient restées neutres. Paysans conscrits de force, fils de paysans, les soldats et sous-officiers refusaient d'obéir à l'appel des seigneurs. Leurs officiers, d'origine féodale pour la plupart, se trouvaient enfermés dans les cachots des casernes. Les unités communiquaient entre elles à travers tout le pays grâce à leur système de radio. Le 28 juin, elles formèrent le « Dergue » (abréviation amhara pour : Conseil d'administration provisoire militaire). Leurs délégués se réunissaient à Addis-Abeba. Ils demandèrent à tous les féodaux survivants de venir à Addis-Abeba rendre compte de leurs pratiques passées. Surprise : la plupart des seigneurs survivants s'y rendirent. En Éthiopie, l'autorité, quelle qu'elle soit, est sacrée ! Les seigneurs furent exécutés.

Le matin du 12 septembre 1974, un lieutenant et quatre soldats arrivent devant le palais du Jubilée. Dans le parc, les lions sont mourants : personne ne les a nourris depuis des jours. Le palais est désert. Un unique serviteur ouvre la grille. Dans son bureau, un frêle petit vieillard en uniforme d'apparat attend les visiteurs. Il lève les yeux. D'une voix timide, il dit : « Vous êtes venus. » Puis les militaires l'escortent à travers les corridors et les salles, le long des miroirs et sur les tapis sans prix, vers la terrasse, le parc et la grille. Une petite Volkswagen bleue, anonyme, est garée le long du trottoir. Le vieillard s'y engouffre. Les soldats l'emmènent dans les sous-sols du palais de Ménélik qui surplombe la capitale. Le 28 août 1975, la Ethiopian News Agency annonce que le

225e descendant du roi Salomon et de la reine de Saba, lion de Judée, roi des rois, Hailé Sélassié Ier, empereur d'Éthiopie, est mort.

Lénine à Addis-Abeba

L'empereur tombé, l'ordre féodal détruit, le volcan éthiopien ne s'éteint pas pour autant. Deux cratères restent particulièrement actifs : celui des paysans, celui des étudiants et des militaires progressistes. Les paysans : de 1974 à 1978, pratiquement toute la terre du pays est redistribuée, soit par occupation sauvage, soit par décret gouvernemental[8]. L'immémorial rêve de toutes les insurrections paysannes du monde devient réalité sur les plateaux d'Éthiopie : toute la terre aux paysans, les fruits du sol à ceux qui le labourent. L'identité singulière de chaque ethnie fournit les motivations collectives, les instruments analytiques de cette révolution de sans-culottes.

En ville, par contre, la situation est plus confuse : des centaines d'étudiants revenus des universités de Paris, Montpellier, Bruxelles, Hambourg, Jérusalem, Genève, ainsi que leurs collègues de l'université d'Addis-Abeba, s'affrontent dans deux organisations opposées : les uns appartiennent au Meison (Mouvement socialiste pan-éthiopien), les autres au PRP (Peoples Revolutionary Party). Les deux sont également marxistes-léninistes, également sectaires et également violents. 1975 : à Addis-Abeba et dans les bourgs campagnards, les dirigeants et cadres du PRP déclenchent la terreur rouge contre les militaires progressistes et le Meison. L'enjeu : la direction du processus révolutionnaire. Le PRP est détruit : plus de 20 000 victimes jonchent les rues d'Addis-Abeba, d'Asmara, de Débré-Zeit, de Gimma, les sous-sols des prisons et les cours des casernes. 1976 : les intellectuels du Meison s'érigent de plus en plus en précepteurs des militaires. Dans les comités administratifs et les associations populaires, ils prennent la place des PRP assassinés.

L'épreuve de force avec le Dergue devient inévitable : les intellectuels ont les idées, les militaires les mitrailleuses. Les survivants de ce second massacre rallient le Dergue, deviennent les cadres civils de l'État en construction. En 1985, naît le Workers Party of Ethiopia (WEP), parti marxiste-léniniste, parti unique, parti d'État. Il impose sa loi aux paysans, abolit les communautés autogérées, crée les fermes d'État et engage un vaste programme de regroupement villageois.

Pourquoi et comment une des révolutions paysannes les plus radicales, les plus inventives de tout le XXe siècle est-elle domestiquée, brisée, transformée en un régime de parti unique ? Quelques indications : les dirigeants et cadres du Meison, généralement issus des classes féodales ou grandes-bourgeoises, formés dans les universités occidentales et sincèrement convaincus de la validité et de l'efficacité universelles des concepts marxistes-léninistes, ont été pendant près de quatre ans les professeurs en idéologie des dirigeants militaires largement incultes. Leur dogmatisme a prévalu contre la richesse d'invention, les intuitions et la diversité de motivations de l'insurrection paysanne et populaire. Deuxième élément : 1978 est l'année de la grande offensive dans le nord des deux mouvements érythréens de libération nationale, du FPLE (Front populaire de la libération de l'Érythrée) et du FLE (Front de libération de l'Érythrée). Déjà confronté à une autre attaque massive, celle menée par la Somalie et les Somaliens éthiopiens d'Ogaden, le pouvoir central d'Addis-Abeba était menacé dans son existence même. Pour parer à l'attaque venue du nord, il devait d'urgence trouver des alliés étrangers. Les États-Unis et Israël, alliés de longue date du pouvoir féodal, refusant de vendre des armes au nouveau régime, celui-ci se tourna vers l'URSS. Avec les Kalachnikov, les orgues de Staline, les Mig et les blindés T-54 arrivaient les officiers, les commissaires, les conseillers soviétiques.

Voici l'article premier de la Constitution éthiopienne :

> La République populaire et démocratique d'Éthiopie est un État du peuple laborieux fondé sur l'union des ouvriers et des paysans à laquelle participent les intellectuels, l'Armée révolutionnaire, les artisans et les autres composantes démocratiques de la société. La République populaire et démocratique d'Éthiopie est un État dont la souveraineté indivisible et inviolable s'étend sur les terres, l'espace aérien et les eaux territoriales, y compris les îles.
> La RDP d'Éthiopie, tout en réalisant la Révolution nationale et démocratique, jettera les bases de l'édification du socialisme.

Quant à l'identité culturelle de la nouvelle nation, c'est l'article 23 qui la définit :

> L'État veillera à la préservation de l'héritage culturel et historique, à l'éradication des pratiques néfastes, à la diffusion de la moralité socialiste chez les travailleurs et aux progrès de la culture prolétarienne.

Les papes, évêques et abbés du marxisme-léninisme orthodoxe ont grand-peine à formuler une définition scolastiquement conforme des insurrections et soulèvements paysans du tiers monde ! Durant les dix années passées, j'ai participé à maints conciles sur la question. A l'Institut d'Orient et à l'Académie des sciences de Moscou, au Centre afro-asiatique de Tachkent, à l'institut Fernando Ortiz de La Havane, au Centre d'études africaines de Maputo, j'ai assisté à des débats byzantins. Comme ni Marx, ni Lénine, ni aucun des saints fondateurs de la doctrine n'ont jamais consacré la moindre réflexion approfondie au nationalisme révolutionnaire des peuples du tiers monde, à la question paysanne de la périphérie ou au fonctionnement des cosmogonies des sociétés africaines traditionnelles, les docteurs, les exégètes et les scribes de la vulgate se trouvent en effet confrontés à des problèmes quasi insurmontables[9].

La révolution éthiopienne (angolaise, mozambicaine, cap-verdienne, etc.) est-elle une révolution prolétarienne ? Évidemment non, car il lui manque — durant les premières années du moins — l'avant-garde d'un parti structuré, la base ouvrière et le contenu socialiste. Est-elle alors une révolution bourgeoise antiféodale du type de celles vécues par les bourgeoisies française et américaine à la fin du XVIII[e] siècle ? Non plus. Puisque ce n'est pas la bourgeoisie nationale, mais les paysans alliés aux étudiants et à des militaires petits-bourgeois, qui l'ont organisée et menée à son terme. Je le répète : l'empire féodal éthiopien est tombé sous les coups conjugués des paysans affamés, des étudiants exaspérés et de quelques militaires ayant (tardivement) tourné leur veste.

Marx, Engels, Plekhanov, Bloch n'ont pensé aux révoltes paysannes qu'en termes de jacqueries, leur déniant la capacité historique d'accoucher d'un mode de production et d'un type de société nouveaux. Une simple jacquerie, la révolution éthiopienne ? Que non ! La chute de l'empire inaugure bel et bien une étape qualitativement nouvelle dans l'histoire millénaire des peuples abyssiniens.

Quelles places attribuer alors sur l'échelle de l'évolution unilinéaire des sociétés à ces formidables bouleversements que sont les révolutions paysannes d'Éthiopie, d'Angola, du Mozambique, du Cap-Vert, du Mexique, de Guinée-Bissau, du Nicaragua, etc. ? La logique formelle du dogme offre heureusement une issue : dans la chronologie des bouleversements qualitatifs des modes de production qui se succèdent dans le temps, Marx identifie — située entre la révolution bourgeoise antiféodale et la révolution antibourgeoise prolétarienne — une révolution intermédiaire : la révolution démocratique-nationale. A Paris, Vienne, Berne, Bâle, Rome, Berlin et Leipzig, celle-ci a eu lieu en 1848.

Soulagement des scribes : ni pure jacquerie ni indiscutable révolte prolétarienne, l'insurrection éthiopienne est donc baptisée « révolution nationale-démocratique ». Peu importe qu'il n'existe aucune ressemblance sociologique entre les bouleversements européens de 1848 et les événements éthiopiens de 1974 : c'est la bourgeoisie nationale alliée aux

travailleurs de l'industrie qui, à Berlin, Rome, Paris, Berne, affrontait les troupes royales ou patriciennes. Il n'existe pas trace d'une bourgeoisie nationale à Addis-Abeba ou Asmara, et les travailleurs industriels s'y réduisent à quelques milliers d'employés de brasseries, d'usines de textile, du chemin de fer. Des centaines de milliers de paysans, fer de lance de la révolution des hauts plateaux ? Les doctes scribes chargés de la rédaction de la nouvelle Constitution éthiopienne nient tout simplement leur action révolutionnaire.

Sur les pistes du Shoa, le long du fleuve Awash et du Nil, sur les rives du Baro (frontalières avec le Soudan) et jusque dans les terres des Anuaks et des Nuers, de jolis arcs de triomphe faits de rubans colorés, de branches et de fleurs se dressent à l'entrée de chaque village, de chaque bourg : « Travailleurs de tous les pays, unissez-vous ! », « Le marxisme-léninisme est notre guide », « Nous avançons avec le camarade Mengistu », « La paix, nous la réalisons avec le socialisme ». Chaque matin à l'aube, des cortèges de laboureurs, avec leurs enfants, leurs femmes, leurs ânes et leurs houes passent sous ces arcs pour se rendre aux champs communautaires ou sur ceux de la ferme d'État. Ils repassent sous l'arc le soir, lorsqu'un soleil rouge disparaît derrière le rideau des eucalyptus. Ni le matin ni le soir, ils ne comprennent un traître mot de ce qui est écrit au-dessus de leurs têtes. D'abord (quelques rares exceptions mises à part), ils ne savent pas lire. Ensuite, les mots d'ordre marxistes-léninistes peints en belles lettres amharas leur sont aussi étrangers que les décrets de la dynastie Ming à un paysan des Alpes suisses.

La culture prolétarienne ? Les Oromos, Afars, Somalie, Tigréens, Nuers, Anuaks, façonnés par la contemplation séculaire des icônes, la méditation des mystères animistes, la prière musulmane, ne sont que modérément sensibles aux merveilles du réalisme socialiste !

A Addis-Abeba, des affiches noires, jaunes, rouges ornent les bâtiments publics, les grandes places où se déroulent les défilés populaires. Les foules y contemplent toujours les quatre mêmes têtes : celle chauve et carrée de Lénine ; celle compassée d'Engels, le visage

ironique de Marx et le regard inquiet, vif de Mengistu. Qu'un peuple en lutte ait besoin de héros, rien de plus normal. A certains stades de l'histoire et dans certaines sociétés traversées par des forces centrifuges particulièrement violentes, l'unité se construit autour de certaines personnes physiques, mortes ou vives. Elles sont facilement identifiables. Leur visage et leur nom évoquent un message précis. Mais alors, pourquoi ne pas puiser dans la riche histoire des insurrections, luttes et résistances autochtones ? Certains de mes interlocuteurs du Comité central du WEP me répondent mollement : « Les héros traditionnels de nos batailles passées sont tous des ras, des princes, des abbés, en bref : des féodaux. Nous ne pouvons les proposer à l'admiration des masses. » Erreur, camarades ! L'histoire éthiopienne déborde de héros populaires. Vous voulez des exemples ?

En 1936, l'armée éthiopienne est battue, massacrée. Les bombardements aériens, les gaz, les mortiers italiens ont fait des dizaines de milliers de morts. Addis-Abeba est comme anéantie par le malheur. Grazziani, proconsul de Mussolini en Afrique orientale, fait son entrée triomphale dans la ville. Une estrade est dressée sur la place Ménélik. Grazziani saute de son cheval, monte sur l'estrade, harangue les soldats, la foule. Deux jeunes paysans, Abraham Deboche et Mogas Asgadom, infiltrés dans les premiers rangs de l'assistance, jettent leur grenade sur l'estrade. Trois officiers sont déchiquetés, Grazziani est blessé. Deboche et Asgadom meurent la tête haute, après d'affreuses tortures. Ils ne sont que deux parmi des milliers de martyrs, de résistants qui durant l'occupation italienne ont donné leur vie pour l'Éthiopie. Mais la résistance contre l'occupant ne se limite pas à l'Afrique : en 1937 l'Italie fasciste fête le premier anniversaire de la conquête. A Rome, l'ouvrier immigré Zéray Dérés se glisse dans la foule délirante qui se masse entre le Colisée et la piazza Venezia pour applaudir le défilé. Drapeaux, musique, pas cadencé… Zéray attend que le commandant en chef arrive à sa hauteur, puis il fend la foule, se rue sur l'avenue, se jette un sabre à la main sur le

maréchal. Zéray Dérés, lui aussi, meurt sans desserrer les dents. En patriote[10].

D'autres responsables du WEP m'expliquent, non sans raison : « Notre pays a été isolé pendant tant de siècles du monde extérieur. Nos gens n'ont aucune conscience de l'unité de l'humanité, de l'indispensable solidarité entre les peuples. Il faut leur proposer des symboles qui incarnent ces valeurs. » D'accord sur le fond du problème. Mais comment voulez-vous qu'un chômeur du Harrar, un nomade des déserts du Dankhali ou un pêcheur des bords du Nil Bleu puissent accéder à la conscience anti-impérialiste mondiale par la contemplation du barbu de Trèves dont l'histoire personnelle, le mode de vie, la méthode de penser sont à des années-lumière de son propre univers culturel ?

Même désastre au musée de la Révolution : là ce sont les experts nord-coréens qui ont sévi. Toute la tumultueuse histoire des premières années de la révolution est réduite à une série de photos (généralement truquées) de cortèges militaires, de forêts de drapeaux rouges, d'une biographie légendaire de l'enfance, de l'adolescence, des miracles adultes du *chairman* charismatique. Les familles y défilent le dimanche, avec leurs ribambelles d'enfants aux grands yeux noirs. Elles y reçoivent de l'histoire infiniment riche de leur pays une version bizarre, pervertie.

Mais le dogmatisme ne ravage pas seulement la conscience populaire. Les dirigeants eux-mêmes sont contaminés par la réinterprétation de leur propre histoire. Pour illustrer cette nouvelle forme d'aliénation culturelle, je fais appel à un souvenir personnel. Juillet 1986 : je participe à des discussions animées sur la nouvelle Constitution dans une belle villa blanche sous les manguiers, dans la banlieue nord d'Addis-Abeba. Je suis l'hôte de l'Institut pour l'étude des nationalités éthiopiennes, dans le bureau orné de photos de la Gironde, de Yayehyizad Kitaw, ancien professeur de médecine à l'université de Bordeaux, aujourd'hui directeur de l'institut. Autour de la table : des linguistes, des juristes, des sociologues qui travaillent à l'identification et au relevé scientifique des quatre-vingt-deux nationalités peuplant l'Éthiopie. Discussions

passionnantes sur ce passé culturel d'une richesse inouïe, sur l'histoire, la renaissance culturelle des nationalités éthiopiennes. Tout à coup, le téléphone sonne. Kitaw, solennel et grave, me dit : « *The chairman is waiting for you.* »

A la porte, uniforme Mao en coton bleu éthiopien et regard perçant, un secrétaire du Comité central, des gardes. Voiture banalisée. Course de vitesse à travers les rues grouillantes de monde d'Addis-Abeba. Devant l'enceinte de l'édifice gris du Comité central, le ballet habituel des gardes du corps. Longs couloirs, colonnades, escaliers, antichambre. Dix minutes plus tard la porte s'ouvre : je suis dans le vaste bureau de *Mengistu Hailé Mariam*. De stature moyenne, sympathique, vif, attentionné, doué d'un sourire éclatant, des yeux noirs extraordinairement mobiles, Mengistu m'attend debout sur la moquette rouge. A ses côtés : Kassa Kebede[11]. De lourds rideaux rouges voilent à moitié les baies vitrées. Surplombant la table de travail — encombrée de transistors, de livres, de dossiers, de statuettes (d'un goût douteux, du type de celles que sèment sur leur passage les délégations nord-coréennes, bulgares, etc.) —, un dessin gigantesque représentant un Lénine ironique et presque humain. Discussion de près de trois heures, d'une franchise sans entraves. Mengistu parle en amhara, le secrétaire du CC traduit en anglais, je réponds en anglais. Mais comme Mengistu comprend parfaitement l'anglais, il a sur moi un avantage évident : durant le temps de la traduction, il fourbit sa réplique ! Dehors, les cloches de la cathédrale orthodoxe sonnent à intervalles rapprochés, des coups graves, profonds, sonores. Mengistu s'arrête quelques secondes, puis reprend : un cours magistral de marxisme-léninisme sur les affaires du monde, et accessoirement sur l'Éthiopie. A un certain instant, une sueur froide coule le long de mon dos. Mengistu dit : « Les paysans ont une tendance naturelle à développer une conscience petite-bourgeoise de propriétaire. Pour extirper cette tendance néfaste nous devons accélérer le programme de collectivisation des terres et de regroupement des habitats et villages dispersés. » L'instinct de propriété, la volonté d'être maître de sa propre

terre ? Ils existent. Ils sont au fondement de l'âme paysanne. Ils sont sa raison de vivre et fondent sa formidable ardeur au travail. Étant moi-même petit-fils de paysans, ayant grandi dans un village de la campagne bernoise, je peux en témoigner. Seulement, voilà : je trouve cet instinct, cette volonté parfaitement légitimes et bénéfiques. Je le dis. Mengistu me regarde comme le ferait un évêque de Rome rencontrant un anabaptiste !

Autre souvenir, autre lieu : la statue grise de Lénine, vêtu d'un costume européen, la main dans la poche, le regard tourné vers l'aéroport, est placée devant l'Africa Hall d'Addis-Abeba. L'Africa Hall est le siège de l'OUA (Organisation de l'unité africaine). En fin d'après-midi, l'ombre de la gigantesque statue recouvre la façade du bâtiment.

Un soir de juillet 1986, je me retrouve avec un ami éthiopien assis sur le socle, sur lequel — majestueux et menaçant — se dresse le métallique Lénine. L'orage quotidien, violent, somptueux vient de passer. De la terre mouillée, des fleurs rouges, des arbres d'eucalyptus monte une odeur enivrante. Le ciel est sombre, zébré d'éclairs. Sur la place, les marchands de quatre-saisons, les vendeuses de beignets, les mendiants plient leurs ustensiles. Ils s'en vont, perdus dans des conversations à voix basse animées, mais discrètes, vers des bidonvilles du nord de la capitale. Mon ami, nourri des enseignements millénaires de la culture amhara, lève les yeux vers la statue du Russe et me demande :

— Sais-tu ce qu'il cherche dans sa poche ?

Je secoue la tête.

— Des kopecks !

Je ne comprends pas.

— Vers où regarde-t-il ?

— …

— Vers l'aéroport, pardi ! Que disent ses lèvres mi-ouverte ?

— Mince ! Je n'ai plus assez de kopecks pour acheter mon billet pour Moscou !

Je ris. Mon ami brusquement devient grave. Un silence. Puis le visage blême, la voix tremblante de colère, il dit :

— Un jour nous aurons les moyens, nous lui donnerons ce qui lui manque pour qu'il fiche le camp !

Nous aurions tort de traiter sur le mode ironique ou anecdotique le problème crucial de la rupture culturelle que tentent d'effectuer avec les anciennes significations dominantes les nationalistes révolutionnaires du tiers monde. Le présent chapitre n'a qu'un seul but : montrer la complexité d'une situation concrète dans un pays donné. Nous verrons plus tard l'aventure d'un peuple qui a rompu pour un temps à la fois avec la culture néocoloniale et sa négation européocentrique : le marxisme-léninisme[12]. L'actuel régime éthiopien a réalisé des réformes sociales fondamentales au service des habitants les plus pauvres[13]. Son programme de soins sanitaires, d'alphabétisation, d'adduction d'eau, d'irrigation, de reforestation, de construction de routes, de réhabilitation des anciennes industries défaillantes a changé la vie matérielle de millions d'êtres.

Mais la construction d'une culture alternative, d'une identité nouvelle à l'aide du marxisme-léninisme reste une entreprise problématique, périlleuse, semée d'embûches. Pour l'émancipation culturelle, économique, politique des peuples dépendants, la théorie universellement valable jusqu'à être démentie par l'histoire est celle de la lutte des classes : les hommes opprimés se révoltent toujours et partout. A quelque classe, religion, ethnie, région, époque historique qu'il appartienne, jamais l'homme n'accepte durablement ses chaînes. Or, dans certaines conjonctures historiques précises, des avant-gardes se constituent qui produisent des analyses contingentes, objectivement justes. Ces analyses théoriques et les contradictions sociales qui les fondent font naître l'embryon d'une conscience collective nouvelle, d'une culture alternative, émancipatrice. Cette conscience nouvelle, inédite, alternative, permet à un nombre rapidement croissant de dominés de saisir ce fait capital : leur situation individuelle d'humiliation, d'exploitation, de souffrance, qu'ils

partagent avec une multitude d'autres hommes, est commandée par des mécanismes sociaux analysables, qu'il est possible de combattre et de détruire. A partir de cette évidence, les opprimés vont se réunir, s'organiser, s'armer pour le combat autour de leur avant-garde.

L'avant-garde de la révolution éthiopienne (les militaires révoltés, les étudiants rentrés de l'exil ou sortis de la clandestinité, des ouvriers, paysans et fonctionnaires), qui s'est constituée lentement au cours des affrontements 1974-1978, s'inspire — je l'ai dit — du marxisme-léninisme. Les expériences pratiques, les recherches théoriques de Marx, Engels, Plekhanov, Lénine, Luxemburg, Lukács et autres auteurs du mouvement ouvrier révolutionnaire d'Europe sont pleines d'enseignements pour tous les peuples opprimés de la terre. Ces enseignements restent actuels. Ils sont d'une grande et féconde richesse. C'est leur application mécanique, leur transfert inaltéré sur les situations culturelles particulières du tiers monde qui posent problème. Des distorsions, des dysfonctions se créent.

De ces dysfonctions, l'Éthiopie offre aujourd'hui des exemples saisissants : lorsque l'avant-garde décide — après de longues et violentes discussions internes, des missions d'information envoyées dans le monde entier — de créer le Workers Party of Ethiopia, elle répond à un besoin légitime : celui de combler le vide idéologique, organisationnel créé par la destruction des anciennes images sociales liées à la féodalité. Or, le WEP met fin à l'effervescence, à la libre créativité du mouvement révolutionnaire. Il bétonne le volcan des révoltes paysannes, tarit le fleuve de la créativité ouvrière, éteint le feu de l'enthousiasme étudiant.

Autre exemple : la révolution fait des efforts extraordinaires pour donner leurs voix aux cultures autochtones. Pendant plus de six ans, un institut spécialisé réunissant les meilleurs ethnologues, juristes, sociologues, économistes du pays a tenté de connaître et de codifier les territoires d'habitation ou de nomadisation, les langues, les symboles, les structures familiales, politiques, claniques, les modes de production, l'histoire des quatre-vingt-deux principales nationalités d'Éthiopie. C'est

que le contentieux ancien était lourd : l'empire avait imposé la prééminence sans partage de l'ethnie amhara, dont étaient issus pendant des siècles non seulement les dynasties impériales, mais pratiquement tous les dirigeants militaires, politiques, religieux *(ras, dedjazmatchs*, généraux, etc.) du pays. L'Église orthodoxe, bien que minoritaire depuis le début du XXe siècle, imposait aux peuples musulmans une véritable terreur idéologique (et une formidable exploitation économique puisqu'elle était, après la famille impériale, le deuxième propriétaire terrien). Parmi les nationalités dominées se recrutent certains des dirigeants révolutionnaires les plus déterminés, les plus influents[14]. La volonté subjective de la plupart des responsables actuels de résoudre définitivement et sur une base équitable le problème des nationalités me paraît donc réelle et sincère. *Mais l'existence du parti unique et donc de l'État unitaire* menace la libre parole des cultures régionales.

On m'objectera que la nouvelle Constitution éthiopienne, proclamée le 12 septembre 1987 (calendrier éthiopien : Nouvel An 1980), prévoit expressément dans ses articles 95 et suivants la création de régions administratives et de régions autonomes. Les plus importantes nationalités, tout en étant représentées dans le Shengo national (parlement central), seront dotées d'un parlement régional disposant de pouvoirs budgétaires, législatifs régionaux, *etc.*[15].

La Constitution éthiopienne suit sur ce point l'exemple soviétique. L'Éthiopie, contrairement à l'URSS, n'est pas un État fédératif. Mais — je le répète — elle tente de résoudre le problème des nationalités par des moyens voisins de ceux utilisés par Lénine lors de l'élaboration de la première Constitution de 1922.

Ces moyens sont-ils efficaces ? Modérément. Dans la théorie léniniste, c'est le parti unique de l'avant-garde qui garantit l'unité intransigeante du mouvement révolutionnaire et c'est l'État qui assure aux nationalités le libre épanouissement. Dans la pratique, toutefois, les choses se compliquent : en URSS, les principales nationalités disposent de leurs républiques fédératives respectives ; elles parlent leurs langues, vivent

leurs cultures. Mais la réalité du pouvoir politique même local est généralement entre les mains des Russes. Dans pratiquement toutes les républiques caucasiennes, asiatiques, baltes de l'URSS (ainsi qu'en Moldavie et dans les régions autonomes), le deuxième ou troisième secrétaire du Comité central local est toujours un Russe : il entretient avec l'appareil central de Moscou des liens privilégiés. Personne ne peut préjuger de l'expérience éthiopienne. Je dis simplement que le succès du modèle choisi — celui de l'URSS — n'est pas assuré.

Quel avenir pour la révolution éthiopienne ? Des problèmes immenses restent à résoudre. Le plus difficile et un des plus urgents est d'ordre alimentaire. Le 25 septembre 1987, l'Unicef annonce à Genève que la récolte céréalière 1987 allait être déficitaire d'au moins 980 000 tonnes ; il n'y a pas plu convenablement ni en juin ni en septembre. Une catastrophe plus meurtrière encore que celle des années 1983-1985 menace.

Autre problème : la guerre menée depuis treize ans par l'armée éthiopienne contre les nationalistes de l'Érythrée (Front populaire de libération nationale de l'Érythrée) et les guérilleros du Tigrée (Front de libération du Tigrée). Cette guerre n'a pas d'issue militaire possible. Elle force l'Éthiopie à maintenir une armée de 300 000 hommes et femmes qui absorbe la majorité des dispositions budgétaires et saigne le pays. Or, même en temps normaux, lorsque les pluies tombent et que les récoltes sont bonnes, l'Éthiopie est un des pays les plus pauvres du monde : 110 dollars de revenu annuel par tête d'habitant en 1986 ; durée de vie moyenne (homme et femme) : 41 ans. Sans une paix négociée en Érythrée, il n'y aura pas de développement économique de l'Éthiopie.

Dernier problème : celui des victimes de la violence révolutionnaire. Amnesty International parle de plusieurs milliers de prisonniers politiques. Depuis 1974, chaque nouvelle convulsion a déposé dans les prisons, les commissariats et les casernes de nouvelles victimes. Jusqu'en septembre 1987, du fait de l'absence d'une constitution et d'institutions stables, la protection juridique des incarcérés a été inexistante, les

différentes polices et les services secrets agissant à leur guise et généralement avec cruauté[16]. Aujourd'hui, des parquets, des tribunaux, une magistrature sont en place. Des lois sont votées, le procureur général de la République s'étant engagé à examiner le dossier de chacun des prisonniers. L'importante délégation du Comité international de la Croix-Rouge à Addis-Abeba (une trentaine de délégués suisses, deux cents employés éthiopiens, quatre avions, une flotte de camions et de jeeps) tente d'obtenir l'autorisation de visiter tous les lieux de détention dispersés, dont les principaux sont les prisons Alem Bekagne (Addis-Abeba), Sembel et Haz-Haz à Asmara ainsi que les pénitenciers de Gondar, Harar, Nekemete, Bahar Dar et Awassa.

L'emprise et la présence soviétiques diminuent. En sept heures de discours, le 10 septembre 1987, le nouveau président de la République populaire et démocratique d'Éthiopie, habillé de l'habit bleu de coton éthiopien, ne mentionne l'Union soviétique qu'une unique fois[17] !

Un espoir : le 9 septembre 1987 se réunissent dans le hall des congrès d'Addis-Abeba les 835 femmes et hommes, députés élus au premier *Shengo* national[18]. Ils élisent les autorités de l'État. Le 10 septembre au matin, le commissaire politique de l'armée révolutionnaire Tlsfaye Debra-Kidan traverse l'immense hall, s'approche de la tribune présidentielle et remet à Mengistu Hailé Mariam, président nouvellement élu de la République, le drapeau jaune-vert-rouge du Dergue. Mengistu se lève, embrasse le drapeau… et le remet à une femme de ménage qui l'emporte. Treize ans de gouvernement provisoire et de tumulte révolutionnaire viennent de prendre fin.

N.B. En 1989-1990, suite à l'effondrement de l'empire soviétique, Mengistu Hailé Mariam change habilement et cyniquement de référence idéologique, d'alliances stratégiques : désormais l'Éthiopie cherche l'alliance avec les États-Unis, les livraisons d'armes israéliennes lui

permettant de continuer sa guerre d'extermination contre la résistance érythréenne, tigréenne.

---

1. Depuis 1956, cette Église s'appelle officiellement Église orthodoxe d'Éthiopie, mais son patron reste saint Marc d'Alexandrie.
2. Alan Hobben, *Land Tenures among the Amhara of Ethiopia*, Chicago, University Press, 1973 ; Mesfin Wolde Mariam, *Rural Vulnerability to Famine in Ethiopia, 1958-1977*, Vikas Publishing House, en collaboration avec l'université d'Addis-Abeba, 1984.
3. Mon premier séjour à Addis-Abeba date de juillet 1973.
4. Pour la datation des événements éthiopiens, j'utilise le calendrier grégorien. L'Éthiopie vit — même après la révolution — sous le calendrier julien. L'an 1987, par exemple, correspond en Éthiopie à l'an 1980.
5. Je dois des renseignements précieux sur ces premiers mouvements de rébellion à Jean-Claude Guillebaud qui, pour *Le Monde*, a couvert sur place les événements ici décrits, et à Muse Tegegne, mon assistant au département de sociologie à l'université de Genève, qui a participé lui-même à certains de ces affrontements.
6. Muse Tegegne, *La Révolution éthiopienne*, éditions Maison de la vie, Ghion, Genève, 1984 ; René Lefort, *La Révolution hérétique*, Paris, Maspero, 1981 ; Fred Halliday et M. Molyneux, *The Ethiopian Revolution*, Londres, Éditions Verso, 1981 ; David et Marina Otta-way, *The Ethiopian Empire in Revolution*, Londres, African Publishers, 1978.
7. Sa capitale, Gimma, est distante, par une route carrossable, de 335 kilomètres d'Addis-Abeba.
8. En 1975, le Dergue publie la *land-proclamation*, attribuant toutes les terres arables à ceux qui les travaillent. Un détail : le Dergue légifère dans les mêmes formes que l'empereur ! Les décrets de l'empire étaient proclamés par un héraut sur l'esplanade du palais dit « de Ménélik », précédés par un roulement de tambour. Le Dergue renonce au héraut et au tambour, mais garde pour ses lois le terme de « proclamation ».
9. Parmi les auteurs soviétiques, il existe pourtant quelques rares exceptions ; cf. par exemple Yuri Popov, *L'Économie politique marxiste et les Pays en voie de développement*, Moscou, Éditions du Progrès, 1977.
10. Grazziani échappe une seconde fois à la mort, mais le sabre rituel de Zéray tue cinq officiers fascistes.
11. En 1985, Mengistu est président du Dergue et secrétaire général du WPE ; Kassa est ambassadeur auprès de l'ONU à Genève.
12. Cf. p. 213 et s.
13. Exemple : selon les chiffres de l'Unesco, le taux des analphabètes a chuté en Éthiopie de 93 % à 34 % entre 1976 et 1986.
14. L'actuel président de la République, Mengistu Hailé Mariam, est lui-même oromo par sa mère, amhara par son père.

15. Les 14 provinces des pays sont remplacées depuis 1987 par 24 régions administratives et 5 régions autonomes.

16. Amnesty International ne donne pas de chiffre exact (p. 3, elle écrit : « *several thousands* »), mais reproduit de nombreux exemples de tortures. Cf. Amnesty International, *Ethiopia : political imprisonment and torture*, Londres, juin 1986. Des amnisties partielles décrétées par le Dergue ont eu lieu depuis cette date.

17. Rapport du Conseil provisoire militaire administratif 144 pages, Addis-Abeba, Imprimerie nationale, 1987.

18. Les électeurs (tous les hommes et femmes âgés de plus de dix-huit ans) avaient dans chaque *kebelle* (communauté urbaine de quartier), dans chaque village, le choix entre trois candidats, la liste étant élaborée par le WPE, les organisations professionnelles et les organisations dites de masse (association des paysans ; union des femmes, etc.). Le terme de *shengo* désigne l'assemblée villageoise en pays oromo.

3

Gorbatchev et les mollahs

Les manifestations religieuses sont des expressions privilégiées de l'identité culturelle d'un peuple. Et c'est justement face aux phénomènes religieux que les régimes communistes — ceux du tiers monde comme ceux du monde industriel — témoignent d'une incompréhension obstinée, totale.

Tels des fleuves, les religions charrient avec elles des connaissances cosmologiques, des valeurs morales, des joies esthétiques. Elles captent tout ! Derrière le brouillard des superstitions, l'homme manifeste une volonté de dignité et beaucoup de vraies valeurs : le goût de la recherche, de l'interrogation, du doute ; le sentiment de la communauté ; le goût du plaisir esthétique. De toutes les significations et manifestations culturelles, celles qui relèvent de la religion touchent le plus profondément l'homme.

Qu'est-ce qu'une religion ? Un système symbolique construit à partir de valeurs spirituelles. Qu'est-ce que la spiritualité ? Une forme de pensée qui cherche, en dehors des rationalisations possibles, autrement dit dans la transcendance et la réalité métasociale, une explication aux situations vécues.

Une fonction sociale singulière est assumée par le rite religieux. Le rite est le moment *de la parure, de la beauté dans la vie sociale. L'ornement*. Le rite est un moment exceptionnel dans la dureté des jours[1].

Regardons d'abord la théorie de la religion telle qu'elle est formulée par Karl Marx, Lénine et leurs successeurs : une eschatologie habite l'histoire. Elle vise à la concrétisation des multiples figures du désir. Le discours religieux ne peut se réaliser sans s'abolir lui-même, c'est-à-dire sans abolir le double monde qui est le sien et qui est la condition pour que se perpétue la domination de l'homme sur l'homme. Les images religieuses, refuges des désirs inassouvis, encore irréalisables dans la présente phase de la lutte de classes planétaire, se dissoudront un jour prochain dans la clarté d'un monde où les rapports des hommes entre eux et avec la nature seront transparents à la conscience de chacun. Le bonheur de chacun, le libre épanouissement de tous seront l'unique paramètre de l'organisation sociale future de la planète. Les systèmes religieux, figures du désir inaccompli et qui tous appartiennent à l'« au-delà » de la vérité, disparaîtront alors comme par enchantement. Marx : « C'est donc la tâche de l'histoire, après la disparition de l'au-delà de la vérité, d'établir la vérité de ce monde-ci[2]. »

Quelle est cette vérité dont l'existence est à venir ? Marx : « La critique a dépouillé les chaînes des fleurs imaginaires qui les recouvraient, non pour que l'homme porte des chaînes sans fantaisie, désespérantes, mais pour qu'il rejette les chaînes et cueille la fleur vivante. La critique de la religion détruit les illusions de l'homme pour qu'il pense, agisse, façonne sa réalité comme un homme désillusionné parvenu à l'âge de la raison, pour qu'il gravite autour de lui-même, c'est-à-dire de son soleil réel[3]. »

Pratiquement tous les grands partis communistes — ceux des États industriels comme ceux du tiers monde — appliquent face aux systèmes et communautés religieux une analyse dogmatique : celle élaborée par Marx et marquée par le rationalisme triomphant (et quelque peu mécaniste) du XIXe siècle. Tout système culturel d'essence métasociale, religieuse (tels les candomblés nagôs-yorubas du Brésil et de Cuba, les cosmogonies africaines, etc.) est destiné à disparaître avec la progression de la lutte de classes et la transformation graduelle des rapports de production. En

d'autres termes : telles qu'elles fonctionnent aujourd'hui et malgré la tâche qu'elles accomplissent dans la lutte anti-impérialiste des peuples qu'elles servent, ces significations religieuses maintiennent et perpétuent le double monde de l'imaginaire et du réel, du désirable et du vécu. Elles sont pour ceux qui les manient comme pour ceux qui les subissent des causes d'aliénation, d'obscurcissement de la conscience. Elles sont à combattre. Marx : « La détresse religieuse est, pour une part, l'expression de la détresse réelle et, pour une autre, la protestation contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, la chaleur d'un monde sans cœur comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. *Elle est l'opium du peuple*. Abolir la religion en tant que bonheur illusoire du peuple, c'est exiger son bonheur réel. Exiger qu'il renonce aux illusions sur sa situation, c'est exiger qu'il renonce à une situation qui a besoin d'illusions. La critique de la religion est donc en germe la critique de cette vallée de larmes dont la religion est l'auréole[4]. »

Or, les choses se passent tout différemment. Plus un peuple se libère de la misère, de la contrainte, de l'angoisse du lendemain, plus il vit son être culturel, récupère ses significations, valorise ses valeurs singulières. Progrès économique et renaissance religieuse vont de pair. La religion est le grand impensé du marxisme. Elle appartient à des zones de l'existence humaine que le matérialisme historique n'a explorées que très superficiellement. Ce qui est le plus profond dans l'homme résiste le plus durement, le plus constamment à la rationalisation. Et le plus profond, justement, est l'angoisse devant la mort et son expression compensatoire et positive : la foi religieuse.

Dans les sociétés d'Amérique latine, du Moyen-Orient, d'Asie, d'Afrique, la religion joue aujourd'hui un rôle social déterminant : elle est source d'identité singulière, conservatoire de culture, réservoir de significations autonomes, refuge des valeurs de solidarité, de réciprocité, de complémentarité. Aux hommes, elle donne la sécurité psychologique, un sens à leur vie. Or, c'est face aux systèmes et croyances religieux que les régimes communistes commettent leurs plus grossières erreurs. Au lieu

d'en faire des alliés dans leur lutte pour la libération graduelle des peuples, ils en font des ennemis déterminés.

Attaquer de front un système religieux, le combattre est une entreprise plus hasardeuse que d'abattre un mur à mains nues ! Examinons successivement deux exemples qui, chacun d'une façon différente, illustrent les problèmes particuliers que posent les tentatives de soumission des valeurs religieuses à une stratégie marxiste du développement social. Le premier exemple est tiré de la pratique du gouvernement soviétique, le second de celle du gouvernement cubain.

Premier cas : le dimanche 30 novembre 1986, une nouvelle étonnante tombe sur les téléscripteurs des rédactions de télévision, radio et journaux : Mikhaïl Gorbatchev, secrétaire général du parti communiste de l'Union soviétique, se lance dans une campagne « déterminée et impitoyable » contre la religion ! Une nouvelle campagne athéiste comme aux temps héroïques et lointains de la révolution d'Octobre 1917 ?

Peu après la victoire de la révolution d'Octobre à Petrograd, le Comité central du parti bolchevique avait lancé sa première campagne d'athéisme, visant à la fermeture « volontaire » de toutes les églises (à l'exception de celles dépendant d'ambassades étrangères). Les lieux de culte musulmans, par contre, avaient profité d'un traitement plus favorable, les rapports entre les bolcheviks et les avant-gardes révolutionnaires, turkmènes, kirghiz, ouzbeks, etc., ayant été soumis à des stratégies changeantes[5].

Gorbatchev lance son attaque au cœur même du monde musulman d'Asie centrale : à Tachkent, capitale pour un temps de l'ancien empire de Tamerlan, puis de Babur. De là étaient parties, au XVe siècle, les armées islamiques conquérantes de la Chine du Nord, de l'Inde, de l'Afghanistan et de la Turquie. C'est en route vers l'Inde, justement, que Gorbatchev, le 24 novembre, s'arrête à Tachkent pour jeter son anathème. Premiers visés : les musulmans chiites, ismaéliens, sunnites de Kirghizie, du Kazakhstan, de l'Ouzbékistan et de toute l'immense Transcaucasie. Mais

également les chrétiens orthodoxes des républiques européennes et sibériennes de l'Union. Écoutons Gorbatchev : « Il faut mener une lutte résolue et impitoyable contre les manifestations religieuses et renforcer la propagande athéiste (…). Même l'écart le plus mince entre les mots et les actes est intolérable dans ce domaine (…). Les responsables communistes coupables d'indulgence à l'égard des pratiques arriérées ou qui participent à des rites religieux devront en rendre compte[6]. »

Étonnant appel ! Je me souviens de mon premier séjour en Ouzbékistan, en septembre 1985 : j'ai rarement connu une région du monde aussi belle ! Plus de 300 sortes de raisins sont récoltées sur ces terres dessalées, gagnées sur la mer Aral ; des fleurs, des pommes grenat, des fruits de toutes sortes inondent le moindre marché de village. Les femmes, en général très belles, portent presque sans exception des robes chatoyantes de soie, produite dans le pays. Elles ont le teint mat, le corps élancé et les cheveux d'ébène. Boukhara, Tachkent, Samarkand : lieux ancestraux de très haute culture islamique. Le pays des Ouzbeks — plus de 9 millions d'habitants, 150 000 km^2 — est profondément musulman : des revues religieuses, des journaux culturels, des traités de sagesse, des livres de théologie paraissent en langue tatare, Karakalpak, russe, ouzbek, coréenne, ayakutie, arabe et turque. La république d'Ouzbékistan est le cœur de l'Asie soviétique. Le cœur d'une terre de vieille et grande tradition islamique. C'est ici — à Tachkent, Samarkand, Khiva et Boukhara — qu'à partir du IXe siècle fleurit l'une des civilisations les plus puissantes, les plus attachantes du monde. Des traces — mosquées, écoles religieuses, palais et minarets — sont encore partout visibles aujourd'hui. Aux IXe et Xe siècles, Mohamed Ben Musa al-Khorezmi, fondateur des mathématiques algébriques, y travaille et enseigne. Abu Raihan Muhammad Ibn Ahmed al-Biruni, précurseur de Copernic, crée le premier système héliocentrique et de mesure des rotations de la Terre. Abu Ali Ibn Sina, poète et philosophe, jette ici les bases d'une théorie thérapeutique et cognitive, essentielle au devenir de la médecine.

La civilisation née du berceau ouzbek — son architecture, ses sciences, sa poésie — se répandra à travers les continents à partir de la fin du XIVe siècle : Tamerlan (appelé aussi Timour) conquiert la Turquie, l'Afghanistan, la Mésopotamie, le Nord de l'Inde, l'Ouest de la Chine et toute l'Asie centrale. Il brise l'hégémonie mongole, unifie l'Orient. Mais son empire — comme celui de Charlemagne cinq cents ans plus tôt — tombe en ruine, déchiré par les luttes entre successeurs. Un seul de ses descendants émerge et porte plus loin encore le rayonnement de la culture ouzbek : Babur, son petit-fils. Il fondera sur le sous-continent indien, avec sa capitale Delhi, un empire qui ne sera détruit que par les Anglais au début du XIXe siècle[7].

Dans la grande mosquée Tilla-Shaik de Tachkent, dont la bibliothèque comporte 40 000 traités et plus de 5 000 manuscrits aux précieuses enluminures, se trouve le Coran coufique de Samarkand, écrit de la main du calife Omar, sur peau de renne, entre 644 et 656. Quatre muftis gouvernent les destinées spirituelles et partiellement matérielles (puisque les tribunaux religieux s'occupent aussi des héritages, des divorces, etc.) des 37 millions de croyants musulmans d'URSS.

Dans l'organigramme administratif de l'URSS, il existe quatre « directions musulmanes » : les musulmans de Sibérie sont administrés à partir d'Ufa, en Bachkirie. La direction du Caucase du Nord se trouve à Majachkola, au Daghestan, celle de la Caucasie du Sud à Bakou, en Azerbaïdjan. Le mufti d'Ouzbékistan réside à Tachkent.

Le plus puissant et le premier des quatre muftis d'URSS est aujourd'hui celui de Tachkent : c'est un homme vigoureux d'une cinquantaine d'années, aux yeux vifs, moustache et cheveux noirs, théologien reconnu qui porte le nom compliqué de Shamsutdinkhan Ibn Ziyautdinkha Ibn Ishan Babakha. Son rival est Sheikul Islam Pasha Zade, mufti du Caucase du Sud.

Je me souviens d'un après-midi torride de l'automne 1985, à Tachkent. Près de la merveilleuse mosquée de Tilla-Shaik, au cœur de la cité où sont conservés les manuscrits du calife Omar, se dresse une

medersa (université musulmane) datant de 1530. C'est ici que pendant des siècles, des savants, des imams ont été formés. Ils étaient destinés à convertir le Sin-k'iang, l'Inde du Nord, l'Afghanistan. Aujourd'hui, ce sont des étudiants venus de Jordanie, d'Irak, de Syrie, d'Asie centrale et orientale qui se pressent dans les salles sombres, tapissées de fines lames dorées, de bois précieux. La *medersa* se trouve au fond d'un jardin de roses et de vigne vierge. On accède au portail central par un labyrinthe de petits sentiers surmontés d'arcs et de grilles où grimpent des rosiers couverts de fleurs roses, rouges, jaunes et blanches. Douceur infinie du climat, enchantement des fontaines, odeur intense et enivrante des roses. De loin en loin, les voix des étudiants en prière. *Medersa* cosmopolite ! J'y croise des Persans, des Pakistanais, des Kirghiz, des Chinois, des Coréens, des Tatares, des Turcs[8].

Mes deux accompagnateurs du Comité central, un Russe, un Ouzbek, suent à grosses gouttes dans la chaleur de septembre. Ils sont en bras de chemise, pantalons larges retenus par des bretelles, mais portent néanmoins, pour une obscure raison, l'obligatoire chapeau de feutre des apparatchiks. Les étudiants nous croisent sans nous regarder, yeux baissés. Les deux apparatchiks partagent mon émerveillement. Un dernier tournant du sentier, une dernière petite place ombragée avec sa fontaine de nacre, et nous sommes devant le portail ornementé de la *medersa*. Le cadi (juge musulman) Shaikh Abdulgani Abdullah nous attend sur le perron, entouré de ses six assesseurs. C'est un petit homme rond, malin et rapide. Derrière ses épaisses lunettes, ses petits yeux de gourmet sont en constant mouvement. Alors qu'il s'incline pour nous recevoir, son turban laisse entrevoir une calvitie luisante. Il porte une magnifique robe de soie jaune et vert, des pantoufles ornées de broderies dorées, une chemise orange. A voir le respect que lui témoignent mes accompagnateurs, les domestiques, les assesseurs et les étudiants qui passent, il s'agit là d'un homme considérable. On me confirmera plus tard que ses sermons du vendredi, repris par la radio, sont écoutés bien au-delà des frontières de l'URSS. L'homme est sympathique. Rien de l'onctueuse constipation des

autres grandes figures de la culture officielle rencontrées ailleurs au cours de mon voyage. Le cadi me plaît. Invités à parcourir les corridors aux parois de marbre, nous parvenons au salon central : sous un plafond de bois précieux, finement ciselé, nous nous installons sur des canapés de soie, autour d'une table basse. Le cadi est flanqué de ses six assesseurs, moi de mes accompagnateurs habituels. Des tapis de soie recouvrent le sol, faits de mille nuances de bleu.

Le cadi explore d'abord le terrain : selon la coutume ouzbek, il m'interroge longuement sur ma santé, sur ma famille, mes impressions de voyage. Ses petits yeux noirs, mouvants, m'observent avec une constante et intense attention. Je lui rends la politesse : le cadi me raconte alors son septième voyage à La Mecque. Il en revient. Puis, voix solennelle, regard baissé, il se lance dans le classique couplet de propagande : « Ici, aucun problème. Les musulmans tant de Transcaucasie que de l'Asie centrale sont heureux. Le parti communiste, les gouvernements des différentes républiques gardent avec les autorités religieuses les meilleures relations possibles. » Le cadi remarque mon ennui. Il décide de changer — prudemment — de registre. Entre le visiteur étranger et le cadi, un jeu subtil s'engage.

Dialogue classique dans un régime totalitaire. Du cadi, de ses six adjoints présents, de mes deux accompagnateurs du Comité central, de moi-même, personne n'est dupe ! Tout le monde sait que le pouvoir exercé par les communistes sur la société civile en Asie centrale est pour une bonne part fictif ; que dans toutes les couches de la population la pratique religieuse progresse rapidement ; que les habitants des campagnes — et de plus en plus ceux des villes — s'adressent plus volontiers aux imams, mollahs et cadis pour résoudre leurs problèmes qu'aux fonctionnaires de l'État et du Parti ; que la radio iranienne, toute proche, est écoutée avec ferveur ; que la guerre soviétique contre les moudjahidin de l'Afghanistan est si impopulaire que Moscou a dû retirer des régiments ouzbeks ; que la Chine, enfin, où demeurent de nombreux Ouzbeks (souvent parents des habitants de l'Ouzbékistan soviétique) et où

se rend un flux ininterrompu de voyageurs ouzbeks, inquiète profondément les bureaucrates du Parti. Malgré tout cela, la vision parfaitement fantaisiste de la réalité, telle que l'impose la propagande officielle, sera scrupuleusement respectée tout au long de notre entretien ! Mes deux accompagnateurs, très nerveux au début, se détendent. Le Russe somnole paisiblement au coin du canapé. Son collègue ouzbek suit des yeux deux rouges-gorges qui se chamaillent sur le rebord de la fenêtre. Dans les yeux pétillants, cachés par de grosses lunettes constamment embuées du cadi, je décèle un éclair de sympathie. Le cadi comprend que je comprends. Il m'est reconnaissant de ma retenue. Cet après-midi-ci, nous battons, chacun de notre côté, de nouveaux records de double langage, de mensonge distingué et d'aveuglement volontaire.

Je demande, :

— Est-ce que, chez vous, la foi augmente ?

— Elle augmente !

— Pourquoi ?

— Parce que la population augmente !

Moi :

— Combien de religieux y a-t-il sous votre juridiction ?

Le cadi :

— Beaucoup. Je ne sais pas leur nombre parce que, dans certaines mosquées, il y en a cinq ou six.

Il ajoute fièrement :

— Tous parlent arabe et prêchent le vendredi.

Moi :

— Vos relations avec les chiites d'Iran ?…

Le cadi :

— En Ouzbékistan, nous sommes des sunnites. A part les ismaéliens qui habitent les montagnes du Pamir, près d'ici, les seuls chiites que nous connaissons sont ceux du Caucase.

— Et la Chine ?

— En 1986, nous avons pris contact avec nos frères de Chine, car certains de nos fidèles y ont de la famille.

— Tous ces gens qui, patiemment alignés, attendent depuis l'aube devant la *medersa*, qui sont-ils ?

— Des fidèles qui viennent se présenter devant le tribunal religieux.

— N'ont-ils donc pas confiance en la justice soviétique ?

— Comment pouvez-vous penser une chose pareille ?

— J'essaie de comprendre…

Le cadi :

— Ces gens-là aiment la *Shariah !*

Le thé est servi dans de la délicate porcelaine bleue ; on nous présente des plateaux de fruits. Le cadi, ses six adjoints, sont très détendus sur leur canapé de soie. Mon accompagnateur russe sort quelques instants du salon. Le cadi se penche vers moi :

— Vous venez de Genève, n'est-ce pas ? Vous connaissez Said Rahmdan ?

Je le connais. Quelques mots à voix basse, rapidement prononcés… et le Russe revient.

L'extraordinaire Said Rahmdan est le chef du Centre islamique de Genève ; il est le principal dirigeant des Frères musulmans réfugié en Europe, gendre du fondateur et guide suprême de la confrérie Hassan El-Banah, assassiné au Caire en 1949.

Il fait très chaud. Les ventilateurs tournent en grinçant. L'entretien se termine.

Par les sentiers odorants qui traversent le jardin, nous nous rendons à la mosquée. Dans la cour, une foule immense et bigarrée se presse. J'ôte mes chaussures, j'écoute sans comprendre le prêche mélodieux de l'imam de Tilla-Shaikh.

Autre lieu, autre souvenir. Janvier 1986. Invité par l'archevêque Piterim, nous sortons de l'hôtel Sovietskaia, tôt le matin, alors qu'il fait

encore nuit. La neige fraîche, incandescente sous la lumière des réverbères, crisse sous les pneus de la lourde Tchaïka noire de l'archevêché. Un jeune prêtre a pris place à côté du chauffeur. Soixante-sept kilomètres de route glissante, gelée et enneigée à travers les faubourgs nord de la métropole, longeant les rangées espacées des HLM, dépassant les stades, les kiosques, traversant les paysages paisibles de la campagne russe. Quelques isbas de bois apparaissent derrière le rideau de flocons qui dansent.

Zagorsk ! L'Académie théologique de l'Église orthodoxe russe, près de Moscou, est en fait une forteresse dressée au XIIIe siècle contre les Tatares. Un refuge de la foi. A l'intérieur de la haute enceinte, protégés par des herses, des tours, des fossés se pressent, à l'intérieur des bâtiments bas, plusieurs couvents et les dortoirs de l'académie. Les clochers des églises, surmontés de coupoles dorées et de croix orthodoxes, s'élancent vers le ciel. Un soleil pâle se lève sur la neige. Les sentiers, les jardins étincellent maintenant de milliards de petites étoiles. Sur les toits inclinés, des plaques de neige et de glace se détachent, tombent avec un bruit de tonnerre dans les potagers. C'est le matin de Noël. De partout, de Moscou, en files d'autobus surchauffés, des villages environnants, des familles, des bandes de jeunes gens, des fonctionnaires, des employés, des intellectuels, des paysans arrivent pour la cérémonie. Sous les voûtes de la grande porte de la forteresse de Zagorsk, un fleuve noir et silencieux d'hommes, de femmes et d'enfants emmitouflés s'écoule, ininterrompu, à travers le parc en direction de la place. Elle est déjà noire de monde, comble jusqu'à l'ancestrale église Saint-Serge. De l'intérieur de la cathédrale, montent les chants du jour de la Nativité.

La campagne d'athéisme annoncée le 24 novembre 1986, l'attaque de Gorbatchev contre les religions ? Les longues files de fidèles musulmans attendant chaque jour ouvrable devant la *medersa* et le tribunal du cadi de Tachkent, les foules chrétiennes qui se pressent le jour de Noël à Zagorsk condamnent cette campagne à l'échec. Elles témoignent de la totale

incompréhension qui oppose jusqu'en 1990 le pouvoir communiste aux communautés religieuses.

---

1. Lorsque le concile Vatican II interdit le latin comme langue liturgique, de nombreux catholiques du Valais (canton suisse) furent mécontents. Pendant des siècles, la langue magique, inconnue, incompréhensible leur avait procuré le repos. Elle restait inséparable de la fête. Aujourd'hui, certains prêtres commentent en français, en guise de prêche, les événements du jour. Le charme est rompu. D'où l'extraordinaire succès des séminaires intégristes instaurés par Mgr Lefèbvre, rebelle au pape, à Écone et ailleurs, en Suisse romande.
2. Karl Marx, *Critique du droit politique de Hegel*, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 198 s.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 198.
5. Alexandre Bennigsen, C. Lemercier-Quelquejay, *L'Islam en Union soviétique*, Paris, Payot, 1968.
6. Mikhaïl Gorbatchev, discours devant les cadres du parti communiste d'Ouzbékistan, à Tachkent, le 24.11.1986, rapporté par *Pravda Vosloka*, cité par l'Agence France Presse, reproduit in *Le Monde*, n° du 30.11/1.12.1986.
7. Un livre écrit par Henri Alleg, *L'Étoile rouge et le Croissant vert*, Éditions Messidor, 1985, retrace cette histoire ; cf. aussi Jean-Paul Roux, *Histoire des Grands Moghols : Babur, op. cit.*, p. 282 s.
8. Les étudiants soviétiques musulmans, de leur côté, vont faire leur doctorat à l'université d'Al-Azhar au Caire. Il existe un mollah dans pratiquement chacun des sovkhozes et kolkhozes, villages et hameaux d'Ouzbékistan, du Tadjikistan, du Kazakhstan, de Kirghizie, d'Azerbaïdjan.

4

Santeiros contre communistes à Cuba

Prenons l'exemple de Cuba : près de 70 % des dix millions de Cubains sont d'origine africaine. Comme dans de nombreuses autres sociétés de la diaspora africaine des Amériques, ici aussi, une seule parmi les multiples cultures de la déportation s'est imposée avec une particulière vigueur ; d'une certaine façon, elle a unifié les peuples déracinés : c'est la culture lucumi (d'origine syncrétique, mais à forte dominante yoruba). La communauté initiatique africaine de Cuba s'appelle *cabildo*. Les dignitaires de la communauté : les *santeiros*. L'institution centrale du rite initiatique, l'indicateur de légitimité est le *tambor de fundamento*[1]. Il existe d'innombrables *cabildos* à Cuba : le tambour résonne dans les banlieues de La Havane, de Trinidad, de Santiago, de Santa Clara tous les mois de septembre, octobre, lors des grands cycles rituels de la cosmogonie lucumi. Devant les *terreiros*, maisons de ciment brut ou baraquements rudimentaires, des milliers d'hommes, de femmes, d'enfants métis, noirs, parfois blancs, s'agglutinent, battent des mains, écoutent le tambour, tombent en transe et décrivent interminablement la *ronda* des divinités descendues sur terre.

Les dirigeants du parti communiste, du Conseil d'État et du gouvernement ne comprennent rien au *cabildo* : bons marxistes, ils sont

totalement désarmés devant l'extraordinaire vitalité, la renaissance éclatante des mouvements culturels ancestraux des grands peuples africains. Pour eux, la religiosité lucumi relève de l'irrationalité compensatoire. Je veux dire : de l'opium du peuple. Pour ces communistes, les significations religieuses maintiennent et perpétuent le double monde de l'imaginaire et du réel, du désirable et du vécu. Elles sont pour ceux qui les manient comme pour ceux qui les subissent des causes d'aliénation, d'obscurcissement de la conscience. Elles sont donc à combattre.

Dans leur théorie et leur pratique, les communistes cubains sont des gens sérieux, instruits, se nourrissant d'un marxisme-léninisme orthodoxe.

Depuis la victoire de la révolution en 1959, Cuba a été transformée de fond en comble : des milliers d'écoles, d'hôpitaux, de coopératives d'habitation sont nés. La vie de misère des sous-prolétaires noirs a changé, leur humiliation a pris fin : ils ont fait dans les domaines sociaux, économiques, des progrès fantastiques. A l'abri du besoin, ils vivent enfin comme des hommes. Or, malgré ces progrès sociaux, malgré la radicale transformation de leurs conditions matérielles de vie, leur cosmogonie, leurs rites, en bref leur adhésion têtue aux divinités ancestrales, n'ont pas disparu. Tout au contraire ! Devant les yeux ronds des fonctionnaires du Parti incrédules, les cultures africaines vivent aujourd'hui une renaissance éclatante.

L'incompréhension conduit à des tensions, les tensions à des conflits. Il existe des raisons secondaires pour les très nombreuses contradictions, la radicale incompréhension mutuelle entre communistes et *santeiros :* les sous-prolétaires noirs des campagnes (coupeurs de canne, journaliers des plantations de tabac, etc.), les ouvriers, chômeurs noirs des villes n'ont participé à la guerre de libération nationale (1956-1959) qu'en faible nombre. Le mouvement insurrectionnel conduit par Fidel Castro et qui, le 26 juillet 1953 au matin, attaqua le complexe militaire de Santiago, est un mouvement composé essentiellement d'étudiants, de jeunes employés, de membres des professions libérales, d'artisans blancs. L'insurrection de

Santiago, organisée par Frank Païs et Celia Sanchez en novembre-décembre 1956, est dirigée par des femmes et des hommes issus des mêmes classes moyennes et petites-bourgeoises blanches. Des quatre-vingt-un guérilleros embarqués sur le *Granma* (1956), seuls quatre sont des Afro-Cubains. La guerre de libération, dans la phase organisée, débute par les combats autour de la ferme d'Epifanio Diaz (Sierra Maestra) en janvier 1957. Jusqu'aux échelons inférieurs, elle est commandée par des hommes et des femmes qui tous et toutes viennent des classes déjà mentionnées. Même composition ethnique, sociale, en ce qui concerne les quatre colonnes guérilleras qui partent de la Sierra (août 1958) pour occuper des positions stratégiques, livrer bataille dans le centre et l'ouest du pays : toutes, sauf une, sont commandées par des Blancs. Depuis 1959, ces révolutionnaires sont au pouvoir.

Voici la contradiction : malgré le fait que la majorité de la population cubaine soit d'origine africaine, les Afro-Cubains n'occupent qu'exceptionnellement des postes de commandement dans l'administration, la diplomatie, l'armée permanente, le Conseil d'État ou les instances du Parti. Carlos Moore rend responsable de cet état de fait un inconscient raciste, discriminatoire et antinègre qui serait propre à toutes les élites dirigeantes créoles d'Amérique latine[2]. Nous serions, selon Moore, en présence d'une sorte de « non-dit » de la politique cubaine, d'un héritage de sang, raciste qui proviendrait des ancêtres galiciens, castillans, catalans des actuels dirigeants[3].

Malgré l'influence qu'elle exerce actuellement sur les milieux intellectuels français et les cautions universitaires (Robert Jaulin) qu'elle reçoit, je ne crois pas à la pertinence de la thèse de Moore. Les raisons de l'apparente indifférence, surtout durant les années 1953 à 1966, des révolutionnaires cubains face au problème noir sont, à mon avis, à la fois plus complexes et plus simples.

L'ordre complexe d'abord : les jeunes révolutionnaires de la Moncada (1953) étaient avant tout des humanistes, des nationalistes, des démocrates qui voulaient mettre fin à l'insupportable tyrannie de Batista,

à la colonisation de leur patrie par l'État et les sociétés financières nord-américaines. Nombre de textes de Fidel Castro et d'Abel Santamaria, datant de 1953, témoignent de l'inspiration démocratique, patriotique, humaniste des jeunes révolutionnaires. C'est la pratique du commandement de la guerre nationale révolutionnaire durant les années 1956-1958, mais surtout l'exercice du pouvoir d'État dans un pays assiégé, constamment agressé par son puissant voisin du nord à partir de 1959 et plus encore à partir de 1961 (débarquement des mercenaires à Playa Giron, bombardement de La Havane par les B-52 américains), qui ont poussé plus loin leurs réflexions et ont transformé les révolutionnaires idéalistes et humanistes en des marxistes informés, conséquents, convaincus. Or, la question ethnique — c'est-à-dire : la question des apports aux processus révolutionnaires des grandes cosmogonies de sociétés traditionnelles africaines — appartient à l'*impensé* du marxisme. Du moins jusqu'en 1966, les dirigeants révolutionnaires cubains n'ont tout simplement pas perçu les spécificités syncrétiques de leur culture nationale. Ils ont opéré à partir d'hypothèses et au moyen de schémas analytiques conformes à la plus pure orthodoxie marxiste-léniniste, mais incapables de rendre compte des réalités culturelles multiformes, de la généalogie sociale, intellectuelle, cosmogonique des groupes ethniques hétérogènes qui composent leur peuple[4].

L'autre raison de la relative absence dans les instances dirigeantes de l'administration et de l'armée permanente (pas de milices), ainsi que dans le Bureau politique et le Comité central du Parti, des Afro-Cubains me paraît être d'un ordre plus « simple », plus banal : la révolution cubaine est une des rares révolutions du monde et de l'histoire qui n'a connu, jusqu'ici du moins, aucune épuration massive, aucune élimination sanglante de cadres historiques. Sur ce point du moins, la révolution cubaine n'a rien à voir ni avec la Révolution française de 1792 ni avec celle, bolchevique, de 1917. Les hommes et les femmes qui ont déclenché la guerre révolutionnaire de libération nationale (1956) sont — à quelques rares exceptions près — ceux qui entrèrent victorieux à La

Havane (1959) et qui, depuis lors, exercent le pouvoir dans le Parti, dans l'État[5]. Permanence extraordinaire, cohésion étonnante du groupe dirigeant. Fidélité affective, quasi obsessionnelle de Fidel aux amitiés liées durant les heures sombres de la clandestinité. Fidélité excessive parfois, puisqu'il existe aujourd'hui à des postes clefs de l'État et du Parti des responsables qui ne remplissent qu'imparfaitement leur mandat. Or, avant la révolution, les Afro-Cubains, dans leur grande majorité, étaient socialement tellement discriminés que très peu d'entre eux étaient en état de rejoindre les cellules clandestines du Mouvement du 26 juillet. Il n'a jamais existé à Cuba — à l'inverse des États-Unis ou de l'Afrique du Sud — de moyenne ou petite bourgeoisie noire. A cette lointaine époque, les Noirs menaient, dans leur immense majorité, une existence douloureuse, disséminée, de travailleurs agricoles (du sucre, du tabac, du café) migratoires, de domestiques urbains, toute proche de celle que Marx assigne au *Lumpenproletariat* européen de la fin du XIXe siècle. Aucune conscience politique révolutionnaire ne pouvait naître spontanément parmi eux.

La fidélité aux anciennes amitiés nouées dans la clandestinité et durant la guerre révolutionnaire nationale, la permanence déjà signalée du groupe dirigeant sont aujourd'hui en évidente contradiction avec la promotion sociale, économique, intellectuelle généralisée des anciens sous-prolétaires ; ce sont sans aucun doute les Afro-Cubains qui ont le plus profité, jusqu'ici, des réalisations sociales (service de santé de qualité gratuit, instruction publique généralisée, promotion alimentaire, logements ruraux, etc.). Or — nous l'avons vu — dans les instances dirigeantes de l'État, du Parti, les Afro-Cubains ainsi promus n'ont pas encore trouvé les postes de responsabilité qui, du fait de leur capacité et de leur nombre, devraient légitimement leur revenir.

La lutte des classes continue à Cuba comme sous tout autre régime révolutionnaire. Elle s'est peut-être même accentuée avec les conquêtes sociales progressives que réalisent les anciennes classes opprimées au fur et à mesure qu'entrent en vigueur les différents plans triennaux et

quinquennaux de développement. *Le* cabildo *de Cuba joue aujourd'hui le rôle d'une idéologie de classe*. Le *cabildo* exprime une revendication fondamentale des Afro-Cubains : celle d'être reconnus dans leur identité irréductible et dans leur ambition politique légitime, au sein d'une nation dont les racines culturelles plongent dans trois continents à la fois.

Je résume : la révolution bolchevique (et son lointain héritier Gorbatchev) comme la révolution cubaine font également fausse route : leurs traitements respectifs de la religion, manifestation ancestrale de l'identité culturelle des peuples qu'elles gouvernent, me paraissent également ineptes. On ne peut éradiquer les manifestations religieuses au moyen de campagnes athéistes policières et contraignantes. Les communistes ne voient dans la religion qu'une consolation de la situation de misère dont souffrent les hommes et que la révolution peut vaincre. Mais la religion est tout autre chose encore : elle est la seule arme (inefficace peut-être, mais ayant le mérite d'exister) contre l'angoisse de la mort qui — invisible et permanente — habite la plupart des hommes.

---

1. *Tambor de fundamento* : le grand tambour posé au centre du *terreiro* et qui ne résonne que lors d'une initiation ou d'une consécration d'un *santeiro*. Cf. Jean Ziegler, *Contre l'ordre du monde : les rebelles*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1985.
2. Carlos Moore, *Cuba castriste et l'Afrique noire, 1959-1979. Fondements ethno-stratégiques d'une politique étrangère interventionniste*, thèse d'État, université de Paris-VII, 1983.
3. Fidel et Raoul sont les enfants d'un émigrant de Galice, du nom d'Angel Castro.
4. Une évolution se dessine dès 1966 : à la Conférence tricontinentale de La Havane du mois de janvier de cette année, les dirigeants cubains nouent des rapports personnels souvent étroits avec nombre de combattants des mouvements armés de libération d'Afrique. Leur vision de l'origine historique, de la fonction sociale, de la composition symbolique des grandes cosmogonies africaines du continent comme de la diaspora change partiellement.
5. Les exceptions les plus notables : Camilo Cienfuegos, disparu dans un accident d'avion en 1959 ; Che Guevara, assassiné en Bolivie en 1967 ; Celia Sanchez, morte de maladie en 1979 ; Haydée Santamaria, décédée.

5

Les Chouans des tropiques

L'ombre des jacobins

Le tiers monde aujourd'hui est constellé de Vendées. Phénomène étrange et qui ne cesse de m'étonner : voici des hommes parmi les plus pauvres, les plus humiliés, les plus exploités de la terre qui refusent obstinément les instruments de leur libération. Ils combattent, jusqu'à en mourir, les lois qui, pourtant, doivent les émanciper. Ils donnent leur vie pour résister à l'autorité nouvelle qui veut leur bien. En France, à la fin du XVIIIe siècle, le phénomène prend des proportions inquiétantes : c'est d'abord le département de la Vendée qui se lève. Mais bientôt la révolte se répand, atteint les pays de la Bretagne, de l'Anjou, du Poitou, enfin le Nord, l'Alsace et certaines régions du Massif central. En Vendée, l'insurrection triomphe durant le printemps et l'été 1793. La première grande bataille gagnée par les Vendéens est celle qu'ils remportent le 19 mars, près de Châtonnay. Ils y interceptent et détruisent partiellement la colonne du général Marcé (2 300 soldats, 8 canons), chargée par le gouvernement révolutionnaire de soumettre les paysans révoltés entre La Rochelle et Nantes. Puis c'est le déchaînement de la répression exterminatrice qui dure de décembre 1793 jusqu'en été 1794. La

répression des armées de la Convention culmine par les massacres de Savenay et du Mans et les terribles exploits de Turreau et de Carrier, Bonaparte, de façon plus « professionnelle », mais non moins cruelle, achève ce qui — déjà ! — s'appelle la pacification, en 1800.

L'insurrection des Chouans a des raisons précises. De 1791 à 1793, la Vendée comme d'autres régions subissent des traumatismes répétés : augmentation rapide des impôts ; circulation des assignats ; abus multiples contre les personnes et les biens commis par les gardes nationales ; arrestations et souvent torture des prêtres, réfractaires au pouvoir révolutionnaire, mais jouissant d'un grand et ancestral prestige dans les villages.

S'y ajoutent deux événements qui, pour beaucoup de paysans profondément catholiques et monarchistes, sont intolérables : l'exécution du roi à Paris et la levée forcée de 300 000 hommes exigée par la Convention pour mars 1793[1].

En Amérique latine, en Afrique contemporaine, les chouanneries sont nombreuses : les Indiens Mapuché, privés de leurs terres au sud du Bio-Bio par les envahisseurs espagnols, refoulés graduellement par les colons vers les vallées inhospitalières des Andes, refusent pourtant les lois de promotion sociale et la réforme agraire mises en œuvre par le gouvernement de l'Unité populaire de Salvador Allende dès 1971. En Angola, ce sont les Ovimbundus, grand peuple paysan de l'Est et du Sud du pays, qui prennent les armes contre le gouvernement révolutionnaire de Luanda. Ils refusent l'indépendance proclamée de novembre 1975, combattant les autorités et les lois pourtant émancipatrices de la République populaire, s'allient à l'Afrique du Sud et mènent jusqu'à ce jour une guerre sanglante contre les FAPLA (Forces armées populaires de la libération d'Angola), plongeant tout le pays dans un conflit civil sans issue apparente. Au Nicaragua, la majorité des Indiens Miskitos de la côte atlantique entrent dès 1979 en dissidence contre le pouvoir sandiniste de Managua. Nous allons, par la suite, analyser d'une façon plus détaillée la chouannerie miskita.

La nouveauté radicale à laquelle sont confrontés les nationalistes révolutionnaires d'Amérique latine, d'Afrique au sortir de la guerre populaire de libération ou d'un processus d'émancipation plus compliqué comme celui du Chili, réside dans les impératifs mêmes qui ont commandé le déclenchement de la lutte menée par les classes les plus défavorisées de la société. Cette lutte ne peut que postuler l'abolition des classes et des consciences ethnocentriques, donc une construction civile nationale égalitaire[2].

La construction nationale se confond alors nécessairement avec une construction socialiste. Les nouveaux États du tiers monde nés de cette lutte se trouvent en butte à la double tâche suivante :

1. Ils doivent obtenir la reconnaissance de leur souveraineté de la part des autres États, consolider et défendre leurs frontières, organiser un espace juridique cohérent, créer les institutions du pouvoir, garantir la paix civile, organiser une économie.

2. Le deuxième impératif urgent est d'unifier la société civile dans une nation fraternelle, égalitaire et libre, de donner une existence nationale aux multiples ethnies et groupes peuplant le territoire, naguère exclus de la vie civique et politique.

La victoire politique des révolutionnaires n'abolit pas la soumission du pays libéré aux lois du marché capitaliste universalisé, ni son insertion dans la division internationale du travail, ni encore son assujettissement aux termes d'échanges inégaux. La construction de cette nouvelle nation fraternelle, égalitaire — qui réalise dans la paix les promesses faites aux plus pauvres durant la lutte — rencontre ainsi de nombreuses difficultés. Citons les principales : il y a d'abord la difficulté de création d'une conscience nationale. S'orientant aux paramètres de leurs désirs révolutionnaires, les révolutionnaires doivent créer une nation, un État sur des territoires où il n'y a eu avant eux que des comptoirs marchands étrangers, des troncs de sociétés ancestrales délabrées, des bidonvilles, des plantations coloniales, des enclaves minières gardées par des chiens. Ils doivent créer une conscience nationale, indépendante, nourrie du

savoir né des pratiques autochtones, là où l'occupant étranger n'a laissé que divisions tribales, catholicisme colonial, idéologie d'assimilation.

En même temps, il faut vaincre la misère, les injustices, le chômage, les maladies endémiques, la famine, éradiquer l'exploitation des uns par les autres jusqu'à la soumission que celle-ci suppose dans la tête des exploités. Le temps, c'est de la vie humaine : il faut abattre les taudis, détruire l'analphabétisme, créer des logements, des hôpitaux, des écoles. Des systèmes nouveaux de production autocentrée, répondant aux besoins sociaux les plus urgents de la population, doivent remplacer les plantations coloniales et les circuits économiques orientés vers la satisfaction des besoins de l'étranger. Or, qu'il s'agisse de défense nationale ou d'édification économique et sociale, la difficulté est multiple. L'héritage historique laissé par les colonisateurs en Afrique ou par les oligarchies compradores en Amérique latine est particulièrement misérable : très peu de cadres, analphabétisme, insuffisance d'infrastructure. A l'aliénation des individus et à l'inadaptation culturelle aux conduites qu'impose l'instrumentalité du développement économique, s'ajoutent les ravages de la guerre. La construction nationale ne s'opère pas dans la liberté, mais elle est entourée d'ennemis extérieurs et menacée par le sabotage à l'intérieur.

Au XVe siècle européen, Louis XI, roi de France, a tracé les frontières du royaume, conquis un territoire d'État, créé les premières institutions du pouvoir central, ce qui lui vaut d'être considéré comme un grand monarque. Il a jeté les bases indispensables pour la construction de la nation française à venir. Comme Louis XI au XVe siècle, les nationalistes révolutionnaires du tiers monde doivent aujourd'hui, en priorité, tracer et défendre des frontières, conquérir un territoire, organiser une économie, créer un ordre juridique cohérent, mettre au monde les institutions d'un pouvoir central. Pratiquement tous les nouveaux États nés de la guerre révolutionnaire de libération nationale (Angola, Mozambique, Nicaragua, etc.) connaissent aujourd'hui des attaques militaires contre leurs frontières ou des contestations diplomatiques de leurs frontières terrestres

ou maritimes. N'oublions pas non plus de quel lointain Moyen Âge viennent les nouveaux États nés de la victoire des mouvements révolutionnaires des Amériques et de l'Afrique.

Avant 1979, le Nicaragua n'était de fait ni un État ni une nation. C'était le domaine privé d'une famille oligarchique qui possédait 40 % des terres cultivées du pays, plus de la moitié de son secteur industriel et bancaire et qui se comportait vis-à-vis de son peuple comme un maître latifundiaire de l'empire romain finissant face à la masse anonyme de ses esclaves. Quelques sociétés multinationales minières et bananières nord-américaines gouvernaient en parfaite autonomie leurs enclaves en terre miskita le long de la côte de l'Atlantique. Au Salvador, quatorze familles administraient, exploitaient, de 1821 à 1975, les terres et les hommes. Pour d'autres raisons, essentiellement la faible pénétration du colonialisme portugais et son caractère de mercantilisme archaïque, la domination étrangère avait laissé des pays comme l'Angola et le Mozambique, immenses territoires habités par de nombreux peuples, sans structures étatiques intégrées jusqu'en 1974. Au Mozambique, il y avait, avant 1974, 250 000 Blancs. Ils habitaient le Sud et la poche de Beira. Mais au-delà du Zambèze, en pays makondé ou à Tete, aucune administration digne de ce nom n'existait. Du fleuve jusqu'à la frontière de Tanzanie s'étendait la *terra incognita*. Aucun pouvoir d'État n'y déployait son action. Le Mozambique, sous la colonie, existait à peine : c'étaient des comptoirs marchands sur l'océan Indien (Beira, Lourenço Marques, Pemba), des ports et des réseaux ferroviaires pour l'exportation vers l'Europe des produits miniers du Swaziland, d'Afrique du Sud, de Rhodésie. Le peuple ? Une mosaïque de tribus souvent hostiles entre elles et dont les antagonismes étaient soigneusement entretenus par les maîtres blancs. L'Angola a connu un destin analogue : Cabinda était une enclave pétrolière entre les mains des sociétés américaines ; Luanda, un port atlantique. Les enclaves diamantifères du centre étaient gérées en parfaite autonomie par la société sud-africaine De Beers. Le chemin de fer de la vallée de Benguela, appartenant au capital anglais, évacuait de l'intérieur

du Shaba (ex-belge) et de la Zambie (ex-anglaise) le cuivre, l'uranium, le manganèse vers la mer. Sur les hauts plateaux méridionaux, enfin, l'agriculture coloniale, orientée vers les cultures d'exportation, avait chassé de leurs terres des milliers de paysans africains. Les immenses contrées de l'Est, où justement habitent les Ovimbundus, les régions du Cunene, le massif et les forêts de Demba, contrées trois fois plus étendues que le Portugal, ne faisaient guère partie du territoire « national ». De même en Guinée, au Cap-Vert. En Guinée-Bissau, les paysans de Boé, du Fouta et de la haute vallée du Cacheu n'avaient jamais bénéficié d'une administration sanitaire, sociale avant 1969, date à laquelle, dans les premières zones libérées, s'installaient des médecins hollandais et suédois, invités par le PAIGC. Des douze îles de l'archipel du Cap-Vert, seules les trois îles de Santiago, São Vicente et Sal étaient réellement administrées par le pouvoir colonial.

Dans ce même contexte, une autre question se pose : dans la plupart des pays du tiers monde, les hommes et les femmes qui ont dirigé la guerre nationale de libération sont, à quelques rares exceptions près, les mêmes qui, après la victoire, gouvernent l'État. Leurs réflexes psychologiques, le type de rapports humains qu'ils privilégient, leur vision du monde restent les mêmes. Autrement dit : ils gèrent l'État comme ils ont dirigé la lutte. Or, il n'y a pas trente-six façons de faire la guerre. Les mots d'ordre qui gouvernent la conduite de la guerre sont : discipline, contrainte, hiérarchie, plan. Ces modes d'action ne risquent-ils pas de passer au pouvoir d'État ? Répétons-le : les personnes dirigeant hier le mouvement sont les mêmes qui administrent aujourd'hui le pouvoir d'État. Ni leurs réflexes psychologiques ni leur habitude du commandement ne changent comme par miracle en l'espace de quelques mois. D'autant plus que ces réflexes, ces modes d'action ont géré la condition de leur survie durant des années, parfois des décennies de guerres, où le moindre manquement aux consignes était sanctionné de défaite, de mort.

Un dernier problème est à signaler : tous les mouvements de libération du tiers monde sont, par la force des choses, des mouvements ultra-jacobins[3]. Quatre-vingt-un combattants voyageaient à bord du *Granma* en décembre 1956. Dix-huit ont survécu aux premiers combats et rejoint la Sierra Maestra. Moins de sept cents guérilleros sont entrés à La Havane le 6 janvier 1959. Au moment de la prise de Managua, le 19 juillet 1979, le Front sandiniste de libération nationale comptait à peine plus de quatre cent cinquante dirigeants et cadres disposant d'une réelle formation militaire et politique. Ils forment aujourd'hui l'armature du nouvel État. En août 1974, trente-trois commandants du PAIGC — pas un de plus ! — ont débarqué sur l'île de Sal. Ils ont pris le pouvoir dans l'archipel des îles du Cap-Vert et édifié la nouvelle République. En 1975, au moment du départ de l'occupant portugais, le MPLA n'était composé que d'environ trois mille hommes et femmes — rescapés des massacres, des prisons et des maquis — ayant une formation militaire et politique sérieuse. La situation était la même au Mozambique après que le Frelimo eut brisé l'offensive du général Kaulza de Arriaga, traversé le Zambèze et mis en échec les troupes d'occupation coloniale. En 1974, le Frelimo ne comptait guère plus de quatre cents cadres formés : ceux-ci occupent aujourd'hui toutes les positions clefs de l'État. A Bissau, même situation : mille cinq cents hommes et femmes sont sortis de la forêt ou sont rentrés de Conakry et de Zinguinchor en septembre 1974. Ajoutez à cela les campagnes de sabotage, l'ostracisme dont ces hommes et ces femmes sont l'objet de la part des anciennes puissances coloniales et des États-Unis, et vous comprendrez mieux la mentalité de ghetto, le traumatisme de l'encerclement qui habitent si souvent les dirigeants des nouveaux États. La nature ultra-jacobine de leur mouvement et leur traumatisme d'assiégés influencent tout naturellement leur conduite à la tête du gouvernement. Pour nous, Européens, qui jugeons avec tant d'arrogance, de facile conviction la conduite de ces hommes et de ces femmes miraculés des génocides et des massacres, une conclusion s'impose : il nous faut être intransigeants sur les principes, mais indulgents à l'égard

des hommes. Cette attitude facilitera l'amélioration du jugement que nous portons sur les États nouveaux du tiers monde.

La Vendée miskita

Depuis cinq siècles, les Miskitos vivent dans les montagnes sauvages, les forêts, les collines abruptes de la côte atlantique de l'Amérique centrale. Combien sont-ils aujourd'hui ? Les chiffres, selon les sources, varient grandement. Eux-mêmes, par la bouche de leur principal poète, Ernesto Scott Lackwood, affirment être plus de 200 000 au Nicaragua (dans la région boisée, montagneuse qui va de Bloomfields au rio Coco) ; 60 000 au Honduras méridional[4] ; quelques dizaines de milliers perdus, éparpillés dans les collines de l'intérieur du Nicaragua, au sud et à l'est de Bloomfields, dans la région frontalière avec le Costa Rica. Un ciel gris et bas, des brumes fréquentes, des pluies intenses, une terre noire et grasse : le pays miskito est fertile. Des marais, d'innombrables rivières, des lagunes, des bras de mer, des baies assurant l'approvisionnement en poissons et en crustacés. Les Miskitos vivent de chasse, de pêche, d'une agriculture rudimentaire, de la coupe du bois. Des cochons noirs courent le long des chemins détrempés. Les villages, souvent, sont construits sur pilotis. Des champs de maïs, de mil, des jardins potagers entourent les maisons de bois. Les Miskitos sont un des peuples les plus reclus, les moins touchés par le contact étranger, doués d'une des cultures les plus fermées, les plus *riches*, les plus solides de toute l'Amérique. Deux raisons principales expliquent cette situation. La première : leur éloignement des routes d'invasions coloniales. Fernando Cortés et sa bande de conquérants basques, castillans, andalous, galiciens atteignirent le golfe de Fonseca au printemps 1524. Ils poursuivirent leur route vers le sud sans jamais traverser la cordillère centrale. Aujourd'hui encore, tout officier sandiniste ou fonctionnaire du gouvernement de Managua est désigné par les

Miskitos par ce simple mot, légèrement méprisant : un Espagnol. Dans l'isthme centraméricain, des peuples infidèles ont été massacrés consciencieusement par les envahisseurs européens. Les Indiens Caraïbes ont pratiquement disparu. Les Ramos, les Sumos du Nicaragua ne sont aujourd'hui que quelques milliers de pauvres hères, sans identité précise, sans grand espoir, sans mémoire. Les Miskitos, par contre, sont des hommes, des femmes doués d'une identité, d'une langue, d'une poésie subtiles et complexes, conscients de leur histoire, fiers de leur singularité.

La seconde : face à la Miskitia (pays des Miskitos), étalée dans la mer Caraïbe à quelques centaines de milles de leur côte escarpée, il y a l'île de la Jamaïque. Elle a été pendant des siècles le principal fournisseur de sucre de l'Empire britannique. La main-d'œuvre : des esclaves noirs déportés par la marine et les trafiquants royaux. Seulement voilà : les bêtes de somme de Sa Gracieuse Majesté semblaient particulièrement rebelles et insoumises. Les révoltes d'esclaves se succédèrent : insurrections collectives affectant des régions entières ou fuites individuelles de nègres cimarrons. Embarqués sur des radeaux ou des embarcations de fortune, les révoltés survivants de la répression atteignirent la côte de la Miskitia. Ils trouvèrent aide et accueil dans les communautés indiennes. C'est ainsi qu'au cours de quatre siècles de persécutions esclavagistes, la Miskitia se peupla lentement d'un peuple métissé. Aujourd'hui, le mélange est total : culturellement, les Miskitos parlent, quand ils parlent une seconde langue, l'anglais créole. Dans leur propre langue, des termes empruntés au créole noir de la Jamaïque sont nombreux[5].

Quant à leur apparence physique, elle est très attachante : les Miskitos sont de petits bonshommes et de petites bonnes femmes à la peau brun foncé, aux yeux noirs et vifs, aux cheveux noirs. Pommettes-hautes, yeux légèrement bridés, ces caractéristiques indiennes se mélangent dans leur visage aux traits négroïdes : lèvres charnues, nez puissant, dents éclatantes. Chez les Miskitos, la formidable vitalité africaine se mêle à l'obstination, à l'inépuisable patience des Indiens.

Peuple d'une résistance incroyable, les Miskitos ont subi les malheurs les plus divers et parfois les plus inattendus : les sociétés coloniales anglaises puis américaines ont, durant le XVIIIe, le XIXe et une partie du XXe siècle, ravagé leurs forêts. La flotte britannique puis celle des États-Unis se sont approvisionnées chez les Miskitos, car il y pousse des essences particulièrement résistantes et rares. Catastrophe écologique : des plaines sans fin de la côte sont pratiquement dévastées, nues et sont devenues des steppes aujourd'hui.

Autre fléau qui s'est abattu sur ce peuple : *l'Église morave*. Aux XIVe et XVe siècles, des paysans, des bourgeois se soulevèrent en Bohême et en Moravie contre l'aristocratie parasitaire des évêques, des ducs et de l'empereur. Un intellectuel tchèque, Jan Hus, devint leur prophète et leur leader. Hus, savant hors pair, réformateur, ancêtre de Luther, Zwingli, Calvin, soutint la dispute doctrinale contre le légat du pape Alexandre V au Concile de Constance. Mais l'empereur Sigismond, trahissant le sauf-conduit signé par lui, fit arrêter Hus. Torturé, condamné, il fut brûlé un matin gris de 1415. Son monument orne aujourd'hui la place centrale de Prague.

Les hussites, martyrisés sur les terres de l'Empire germanique d'Europe, essaimèrent à travers les colonies nouvellement conquises des Amériques. Mais — là aussi — ils rencontrèrent un ennemi terrible : ils furent torturés, brûlés, massacrés, par les saints pères de l'Inquisition. Ils se retirèrent donc dans les régions les plus isolées, les moins accessibles qui soient : en Miskitia. Là, ils érigèrent leur Église, effroyablement réactionnaire[6].

Je me souviens de ces dimanches passés dans les communautés du Nord de Puerto Cabezas, sous un ciel bas, où la lumière qui filtrait était intense et blanche. En longue file, l'un derrière l'autre, les Miskitos se dirigent vers l'église de bois érigée à la lisière du village. Les hommes en tête du cortège, chapeau de feutre sur la tête, cravate maladroitement nouée sous le col amidonné d'une chemise blanche et râpée, souliers vernis, costume sombre et archaïque des petits-bourgeois de Bohême.

Regard pensif. Derrière eux, les femmes et les enfants. Femmes et filles portent sur le sommet de la tête, accroché à la couronne noire de leurs tresses, un petit fichu rond et blanc, artistement tissé. Elles portent des bas, des robes colorées avec discrétion. Elles ont les yeux rivés au sol.

Soumission aux pasteurs (miskitos pour la plupart) qui exercent aujourd'hui le même pouvoir totalitaire qu'exerçaient autrefois les caciques[7]. Ce cortège serre le cœur. La direction de l'Église se trouve dans un gratte-ciel climatisé d'Oklahoma. Elle est exclusivement constituée d'évêques, de pasteurs américains blancs.

Juillet 1979 : après une guerre de libération de dix-huit ans et plus de 50 000 morts, les survivants du Front sandiniste de libération nationale entrent dans Managua libérée. Trois étudiants — Carlos Fonseca, Tomas Borge, Sylvio Majorga — avaient en 1961 dans un faubourg de Tegucigalpa fondé le Front. Blancs intellectuels, ils étaient issus de la petite bourgeoisie ibérique de la côte pacifique (Majorga étant d'origine mexicaine). Au moment de la victoire, les cadres de l'organisation étaient pratiquement tous des Blancs, d'origine ibérique, marxiste ou catholique. De Miskitos, point. Contrairement à ce qui s'était passé lors de la première guerre de libération (1926-1933), lorsque Augusto Cesar Sandino, lui-même métis d'Indien, avait engagé avec lui de nombreux Indiens, les Miskitos étaient restés en marge de la guerre 1961-1979. Leur territoire, d'ailleurs, était jusqu'en 1981 inatteignable depuis Managua par la route. La région de la côte atlantique représente 56 % du territoire national (270 000 km^2 au total).

Pourquoi ces malentendus, ces conflits entre un des mouvements révolutionnaires les plus admirables du tiers monde, le FSLN, et une des populations les plus misérables des Amériques, les Miskitos ?

Les raisons en sont complexes, nombreuses. La première : l'incompréhension culturelle, mentale, mutuelle, enracinée dans deux histoires antagonistes. La seconde : les erreurs commises — souvent de parfaite bonne foi — par la direction sandiniste à l'égard des Miskitos. Des exemples ?

24 décembre 1981, la *Natividad roja*, le Noël de sang : les mercenaires sud-coréens, sud-vietnamiens, leurs conseillers israéliens et nord-américains conduisent les bataillons d'anciens gardes somozistes dans la jungle du rio Coco. Ils y dévastent les communautés miskitas, les campements miniers, les scieries, les coopératives ancestrales. Leur but : « libérer » une portion de territoire nicaraguayen, y proclamer un gouvernement, puis « appeler à l'aide » les troupes d'intervention nord-américaines, postées au Honduras voisin. Le plan du Pentagone échoue. Mais les massacres de Miskitos, les destructions économiques impriment leurs traces sanglantes dans la jungle.

Le gouvernement de Managua réagit : il contre-attaque militairement, crée la région militaire du Zelaya-Norte, arme des milices miskitas et déporte vers l'intérieur du pays des dizaines de milliers de familles. Loin de leurs terres d'origine, loin des sépultures de leurs ancêtres, les déportés sont logés dans des *settlements*. Leurs noms ? Sasha, Sumubila, Columbus, Wasminona, Santo Tomas de Umla et surtout : Tasba-Pri, qui à lui seul réunit 10 000 personnes déplacées. Malheur psychologique profond des Miskitos, malgré les cliniques, écoles, baraquements, coopératives construits pour eux par les sandinistes et les experts cubains.

Autre erreur : la grande affaire des sandinistes, c'est la réforme agraire. Dans un pays moitié grand comme la France, où habitent 3 millions de créoles sans terre, exploités par les latifundiaires depuis le temps de l'*encomienda* espagnole (XVIe siècle), la distribution de la terre aux paysans producteurs signifie une révolution. Or, cette réforme agraire qui, pour l'immense majorité des Nicaraguayens, constitue un bienfait inestimable, se révèle être une calamité pour les Miskitos. Depuis la nuit des temps, leur terre est une terre communautaire. Les commissaires sandinistes, les ingénieurs de l'Institut de la réforme agraire, les géomètres ne rencontrent qu'hostilité sourde et sabotage. Les cérémonies de la distribution des titres individuels de propriété tournent à l'émeute. Les sandinistes reviennent avec des soldats. Rien n'y fait. Les Miskitos préfèrent mourir plutôt que de voir leur terre ancestrale dépecée.

La Vendée en pleine Amérique centrale ! Les sandinistes tentent d'imposer une organisation nouvelle aux clans miskitos, aux autres clans indiens. Leurs commissaires, fraîchement débarqués de Managua, dans leur uniforme vert olive, avec leurs Toyota et leurs Kalachnikov flambant neuves, créent le Misurasata (abréviation de « Miskito, Sumos, Ramos Sandinista Unidad »). Résultat ? Les deux principaux leaders, Steadman Fagoth et Brooklyn Rivera, font presque immédiatement dissidence ! Les deux chefs de cette Vendée indienne fuient le pays, traversent le rio Coco, amènent avec eux quelque 20 000 jeunes gens et s'installent dans la jungle du Honduras méridional. Armés, financés, pris en main par les services secrets des États-Unis, ils mènent depuis lors une guerre meurtrière contre l'armée et les milices sandinistes.

Je me souviens d'un dimanche de pluie diluvienne à Puerto Cabezas, le principal port (15 000 habitants) au nord du pays miskito. La date ? Le 22 juillet 1984. Dès le matin, les camions branlants de toutes les communautés environnantes amènent hommes, femmes et adolescents dans leurs habits anachroniques du dimanche. De la lagune de Krukira, les pêcheurs et leurs familles viennent à pied. De la scierie de Lemlaya, près du fleuve, où les ouvriers habitent dans des pittoresques cases sur pilotis, un cortège de canoës, de radeaux, de vieilles barques arrivent, drapeaux des paroisses moraves en tête.

Dans l'immense dépôt du port de Puerto Cabezas, où autrefois les sociétés transnationales anglo-saxonnes du bois et de la résine stockaient leurs marchandises, une tribune est dressée. Derrière une longue table de bois (surmontée d'un portrait de Sandino au sourire triste, au chapeau de brousse fatigué), les dirigeants sandinistes de Zelaya Norte prennent place dans de beaux fauteuils coloniaux, réquisitionnés dans les demeures locales des anciens notables somozistes.

Il y a là, de corpulence impressionnante, souriant et sympathique, le commandant militaire de la zone : William Ramiréz, ancien étudiant en économie et héros de la guerre de libération. Mira Cunningham, miskita elle-même, un petit bout de femme, médecin, rayonnante d'intelligence.

Mira est une miraculée ; faite prisonnière par les « contras » lors de la *Natividad roja*, elle a été violée, torturée dans un camp du Honduras, et laissée pour morte. Parmi ses tortionnaires, un jeune homme de son clan d'origine. La nuit, celui-ci la recueille, la soigne, la reconduit par une marche de huit jours à travers la jungle jusqu'au premier poste sandiniste.

Dans l'immense hall, silencieuse, grave, la foule innombrable des Miskitos endimanchés, assis sur des bancs de bois, debout contre les fenêtres, agglutinée dans l'ouverture des grandes portes à doubles battants. Le but du rassemblement ? La fondation d'une nouvelle organisation autonome, composée et dirigée exclusivement par des Miskitos : la Misura.

Un pasteur morave ouvre l'assemblée par une interminable prière en miskito. Puis s'élèvent des hymnes. Sur l'estrade, un orchestre de banjos, de tambours, de trompettes accompagne la mélodie mélancolique un peu traînante des psaumes moraves. Nouvelle prière, nouvelle invocation, nouvelle bénédiction. Puis une musique plus joyeuse, plus rythmée, celle traditionnelle des grandes fêtes miskitas. Les trompettes élèvent le ton. Les banjos se déchaînent. La salle se transforme en une mer ondulante de têtes brunes qui se balancent au rythme des tambours. Musique attachante, étrange : une sorte de mélange entre le calypso caraïbe et la valse bavaroise. Sous le toit de tôle ondulée, la chaleur est lourde. Par les grandes portes ouvertes, je vois la mer toute proche, grise, brune, agitée.

William Ramirez, flanqué de quelques officiers qui portent sur leur col de chemise vert olive l'insigne des anciens commandants de guérilla, le pavé[8], sue à grosses gouttes. C'est à son tour maintenant de parler. Homme de tempérament exubérant, jovial, chaleureux, il se fait une violence terrible : il articule lentement (en espagnol), pèse chaque mot, scrute les visages, reprend, change d'image, revient sur l'argument, recommence… Il est comme un homme qui marche sur un lac glacé et qui n'a aucune idée de l'épaisseur de la glace. Il peut à chaque moment s'enfoncer dans les flots, disparaître. Ramirez explique le nouveau programme d'intégration des Miskitos, élaboré à Managua. L'exercice

dure plus de deux heures. A la fin : un silence profond. Seuls, dans les premiers rangs, quelques miliciens miskitos et les gardes du corps des commandants applaudissent frénétiquement. Je suis au fond de la salle. Les Indiens du monde entier ont un talent unique : ils savent écouter avec une extrême attention sans que jamais leur visage ne trahisse la moindre émotion, la moindre réaction identifiable.

Mira Cunningham se lève : elle commente en miskito ce que l'Espagnol venu d'au-delà de la Cordillère vient d'expliquer. Voix chantante, aux modulations variées, riches. Mira fait rigoler la salle. Puis elle la fait applaudir. L'atmosphère se détend. Des gosses, qui tout à l'heure pleurnichaient et que leurs mères avaient fait taire nerveusement, éclatent maintenant de rire, de cris joyeux. L'assistance murmure son approbation. A d'autres moments, des protestations fusent.

Dehors, les palmiers se balancent dans la brise de midi. Les soldats sandinistes, avec leur large chapeau de brousse, leurs Kalachnikov, postés auprès de deux tanks noirs datant du temps de Somoza, au bord de la désintégration, et qui sont chargés de la protection de l'assemblée, se rapprochent des portes ouvertes. Ils écoutent. Ils rient de toute la largeur de leurs dents étincelantes. Ils ont seize et dix-sept ans, des têtes couvertes de boucles noires ; quelques-uns font un brin de cour aux jeunes filles miskitas assises sagement tout près des portes. Cours vouées à l'échec. Les pasteurs veillent.

Mira parle toujours, elle a la conviction chevillée au corps. Pour elle, selon toute évidence, l'avenir du peuple miskito est du côté de la Révolution. Elle interpelle les vieux, les jeunes, l'un ou l'autre des pasteurs, les femmes. Des personnes répondent. Le meeting lentement glisse dans la palabre. 16 heures : suspension de séance. Tout le monde va manger. La foule se répand dans les dunes du bord de mer, s'assoit en groupe et déploie les balluchons de provisions.

Les quelques invités étrangers sont conduits au « Night-Club », une construction en bois près de l'unique quai du port. Une vaste salle ornée de dessins érotiques de style chinois, les parois peintes en vert tendre. Du

plafond pendent des lampions rouges. Rouges également les canapés profonds. Noires et laquées les tables de bois. C'est l'ancien bordel de la garnison de Somoza à Puerto Cabezas. La cuisine, bananes cuites, poulet, riz, est excellente. S'y ajoute le vin de palme des grands jours.

A la tombée du jour, reprise des travaux : des conciliabules avaient eu lieu durant la longue pause. Les différentes communautés présentent leurs délégués pour le comité de la nouvelle organisation, Misura. Mira incline la tête, note les noms. Parfois elle sourit. Parfois aussi ses yeux noirs se voilent. Mécontente de l'un ou l'autre choix fait par les Anciens, les pasteurs, elle inscrit néanmoins le nom du délégué mal-aimé. Ramirez et les officiers sandinistes ne disent pas un mot. Du haut du mur, Sandino, de ses yeux mélancoliques et tristes, sourit discrètement. Les révolutionnaires marxistes sont face à un peuple qu'ils ne connaissent pas, mais dont ils pressentent la force et l'indestructible volonté de vivre.

La nuit arrive en son milieu. L'orchestre est parti. De très loin parvient la musique des banjos, et depuis longtemps déjà les gosses se sont endormis. La fraîcheur de la nuit réveille par contre l'ardeur pour la palabre des Anciens.

Les « contras » attaquent par la mer la nuit. Le porte-avions *Kennedy* de la marine de guerre des États-Unis est posté à la limite des eaux territoriales. La CIA américaine équipe les mercenaires de petits bateaux ultra-rapides qui naviguent au ras des flots et ne peuvent être détectés qu'à très courte distance. Leur nom : Les « Piranhas », comme le poisson du fleuve Amazone dont le contact est mortel pour l'homme. Le long de la côte, tapis dans l'ombre des buissons, les guetteurs scrutent interminablement la mer.

L'odeur de centaines de corps en sueur, du tabac noir et des beignets tourne la tête. Malgré les ventilateurs qui grincent inlassablement au plafond… je sors. Le firmament est constellé de milliards d'étoiles tremblantes. Au-dessus de Puerto Cabezas, la Voie lactée dressée comme un arc de triomphe. Je descends vers la mer. Une voix dans l'ombre qui sort d'un buisson : « *Psst ! Compañero — por aqui !* » Le jeune milicien

miskito, avec une infinie gentillesse, me renvoie au dépôt. Ici, c'est zone militaire. Et puis : l'assemblée n'est pas terminée. Tout le monde doit se montrer patient jusqu'à l'hymne sandiniste qui clôt régulièrement toutes les réunions publiques sur tout le territoire du Nicaragua. Je remonte. Un peu honteux. Je me sens profondément heureux.

Misura va-t-elle subir le destin de Misurasata ? Est-ce que la nouvelle organisation sandiniste destinée à la promotion sociale, à l'intégration nationale des Miskitos va éclater comme la précédente ? Ses dirigeants élus vont-ils disparaître dans la forêt avec les armes, l'argent, les véhicules fournis par le gouvernement révolutionnaire ? Ou au contraire est-ce la fin de la Vendée centraméricaine ? Les Chouans aux yeux bridés, au teint mat vont-ils comprendre leur intérêt, rejoindre la révolution, défendre aux côtés des sandinistes un Nicaragua pluri-ethnique contre les mercenaires de l'étranger ? Comment les anciennes et très admirables valeurs de ces métis d'esclaves noirs et d'Indiens précolombiens vont-elles résister à l'intégration nationale ? Vont-elles mourir ? Ou au contraire : vont-elles se transformer, changer de signification, vivre une renaissance et devenir plus éclatantes, plus fortes encore ? Les sandinistes auront-ils les moyens intellectuels, politiques, militaires pour respecter en pleine guerre l'autonomie absolue, la singularité indéracinable de ces petits hommes bruns habitant la zone la plus stratégique de tout le pays ? 450 ans après l'irruption de Cortés, les deux peuples ennemis, mais vivant sur un même isthme, auront-ils la patience, la force, la volonté, l'intelligence de s'unir dans une même nation indépendante, libre ? Ou l'affrontement, l'écrasement, la catastrophe sont-ils au bout de l'aventure ? A toutes ces questions, l'histoire seule répondra.

N.B. En 1990, le Front sandiniste de libération nationale perdit les élections présidentielles, la Contra fut démobilisée. Un gouvernement conservateur, antisandiniste, fut installé par la nouvelle présidente, Violetta Chamorro.

1. Jean-Clément Martin, *La Vendée et la France*, préface de François Lebrun, Paris, Éditions du Seuil, 1987.

2. Je reprends ici certaines des analyses déjà commencées dans *Contre l'ordre du monde : les rebelles (Mouvements armés de libération nationale du tiers monde)*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1985.

3. Je ne parle ici que du Front de libération proprement dit, de ses dirigeants, ses cadres, ses militants. Il va sans dire que le Front, au fur et à mesure que progresse la lutte, gagne l'adhésion progressive d'un grand nombre d'autres personnes, crée des organisations de masse, est capable d'organiser des grèves et, dans la phase ultime, de lancer des centaines de milliers d'hommes dans l'insurrection ouverte.

4. Quel est le chiffre exact des réfugiés miskitos originaires du Nicaragua et qui s'ajoutent au nombre des Miskitos nés au Honduras ? En 1987 encore, les sources divergent : la CONARE (Commission nationale des réfugiés hondurienne), présidée par Abraham Garcia Turcio, indique 30 000 personnes. La moitié — vivant sur les bords des fleuves Morocon et Dursuna — sont reconnues par le Haut-Commissariat des réfugiés des Nations unies.

5. Cf. la grammaire miskita établie par les chercheurs du Centro de investigaciones y documentacion de la Costa atlántica ; sous la direction de Scott Lackwood, Managua, 1985 : *Miskitu Bila Aisanka-Grammatica Miskita.*

6. Au XIXe siècle, l'Église prend le nom d'Église morave, région d'origine de Jan Hus.

7. Chef indien traditionnel.

8. Un pavé de rue rouge et noir, symbole des combats de rues sous Somoza, où les adolescents sandinistes luttaient avec des pavés arrachés à la rue contre la garde surarmée.

QUATRIÈME PARTIE

VIE ET MORT DE THOMAS SANKARA

Quand l'oppression se fait lourde, Nombreux sont les découragés Mais son courage à lui augmente.
(…)

Il organise son combat Pour quelques sous, pour l'eau du thé.
Pour le pouvoir d'État.
Il demande à la propriété : D'où viens-tu ?
Il demande à chaque idée : Qui sers-tu ?

Là où l'on se tait toujours, Il parlera.
Là où l'oppression règne et où l'on parle de destin, Il citera des noms.
(…)

Quand on l'expulse, là où il va, Va la révolte.

Bertolt Brecht,
Éloge du révolutionnaire (Éditions de l'Arche).

1

Les révolutionnaires

Thomas Sankara est mort comme Salvador Allende : assassiné par des militaires autochtones, téléguidés par l'étranger[1].

Le soleil rouge de la saison des pluies descend lentement derrière les palmiers de l'enclos dit de « l'Entente » à Ouagadougou. Derrière les barrières, une poignée de maisons basses, un hall de conférence fait de béton gris et de verre. Des hibiscus bleus, des flamboyants constellent les sentiers, recouvrent partiellement les façades. Il fait chaud. L'air en cette fin d'après-midi est doux. Nous sommes le jeudi 15 octobre 1987, à 16 heures 30 : une colonne de petites voitures — des Renault 6 de couleur noire — quitte la chaussée goudronnée, bifurque sur le chemin de terre rouge, entre dans l'enclos. Dans la salle doit commencer la session extraordinaire du Conseil national de la révolution du Burkina.

Les tueurs sont embusqués dans les premières maisons, tout près de la barrière d'entrée et dans les buissons qui longent le sentier. Une grenade déchiquette la voiture de tête. Paulin Bamouni, chef de presse de la présidence, Frédéric Ziembe, conseiller juridique, sont tués sur le coup. Sankara et neuf gardes parviennent à se réfugier dans un pavillon tout proche. Couchés à plat ventre dans le corridor, ils ripostent. Mais le pavillon est encerclé. Une grenade offensive est jetée à l'intérieur.

Sankara, blessé, dit : « C’est inutile. C’est moi qu’ils cherchent. » Il se lève. Serein. Se dirige vers la porte. Une rafale de Kalachnikov lui déchire le corps. Les tueurs investissent le pavillon, tirent sur tout ce qui vit[2].

Pour plusieurs d’entre les suppliciés l’agonie est longue. Sankara souffre pendant plus de quarante minutes dans la poussière rouge du chemin. Son sang se mêle à la terre.

A la tombée de la nuit finalement, les tueurs ramassent leurs victimes. Des camions militaires les emportent au cimetière de Dagnien dans le quartier oriental de Ouagadougou. Les corps sont jetés dans des fosses communes. Toute la nuit durant, et pendant les jours et les nuits qui suivent, des milliers d’hommes, d’enfants, d’adolescents et de femmes, des fonctionnaires, des paysans, des étudiants défilent silencieusement, le visage en pleurs, secoués par une rage impuissante sur les bords de la fosse commune.

Par une étrange prémonition, Sankara avait-il prévu son assassinat ? Nous nous étions rencontrés pour la dernière fois le 12 septembre 1987 à Addis-Abeba, à l’occasion de la proclamation de la République éthiopienne. Dans sa résidence, le soir, nous discutions du destin de Che Guevara, assassiné voici vingt ans dans les montagnes d’Higuieras, en Bolivie. Tout à coup, Sankara me demanda : « Quel âge avait donc le Che au moment de mourir ? » Je répondis : « 39 ans et 8 mois. » Sankara, songeur : « Atteindrai-je jamais cet âge-là ? Je doute… » S’il avait vécu, Sankara aurait eu 38 ans en décembre 1987.

L’expérience de Sankara et de ses compagnons de lutte est unique en Afrique et dans le tiers monde. L’assassinat de cet homme exceptionnel est une tragédie pour l’Afrique entière.

La quatrième partie de ce livre traite de cette expérience brutalement interrompue : celle des réformes culturelles et sociales profondes — visant à la construction d’une « société nouvelle » — entreprises par Thomas Sankara et ses compagnons pendant la courte durée (1983-1987) de leur vie publique.

La quatrième partie de ce livre soumet à l'épreuve des faits l'ensemble des hypothèses avancées dans les parties précédentes. Dans un premier chapitre (qui est en fait le chapitre 2 de la quatrième partie), nous analysons les valeurs fondatrices, les structures, les significations centrales des grandes cosmogonies africaines présentes au Burkina. Chapitre forcément schématique, car il s'agit avant tout de dégager les principes organisateurs des sociétés traditionnelles et non les contradictions vécues, dans une situation d'acculturation intense, par les hommes. Le chapitre suivant évoque la révolution du 4 août 1983. Le projet de Sankara était ambitieux : débarrasser les mémoires collectives de leurs alluvions de classe ; rétablir les valeurs fondatrices de chacune des grandes cosmogonies ; briser les hiérarchies traditionnelles ; intégrer dans la conscience collective nouvelle les valeurs permettant la mobilisation des producteurs pour un développement rapide des forces économiques du pays. Le dernier chapitre retrace la lutte entre les valeurs régénérées ou nouvelles, mises en œuvre par les avant-gardes révolutionnaires et les significations, conduites, stratégies symboliques défendues par les anciennes hiérarchies ethniques.

Qui était Thomas Sankara ? Il naquit le 21 décembre 1949 à Yako, entre Kaya et Ouahigouya, dans le royaume mossi du Yatenga. Sa mère, Marguerithe, était mossi ; son père, Joseph, était peul. Thomas était le troisième de dix enfants ; en 1949, son père, ancien soldat colonial, était vacataire au service des postes. La famille vivait l'existence pénible du prolétariat urbain.

Un curieux paradoxe frappait la personnalité de Sankara : chaleureux, extraverti, passionné de débats, tendu jusqu'à l'extrême par la volonté de convaincre, rieur, aimant la musique, la fête, amateur de veillées interminables, convivial, Sankara était en même temps un homme secret, solitaire, renfermé presque.

J'insiste : ni « vrai mossi » ni « vrai peul », Sankara est obligé, très tôt, de se définir lui-même par rapport à ses propres actes, ses propres convictions.

Plusieurs dirigeants africains partagent cette condition : Patrice Lumumba n'est issu d'aucune des grandes ethnies homogènes du Congo ; il est mutetela, une ethnie « bâtarde », dispersée à travers tout le bassin congolais par les campagnes des armées esclavagistes du sultan de Zanzibar. Autre exemple : Kwameh Nkrumah est né de la petite ethnie des Nzimah, insignifiante, méprisée par les ressortissants de l'empire ashanti et des royaumes ewes.

La conquête de sa propre identité est très tôt une tâche difficile pour le jeune garçon. Si les féodaux mossis, aristocrates du royaume et maîtres de la terre, regardent de travers ce fils de Peul, les Peuls eux-mêmes ne l'acceptent pas comme un des leurs. Une anecdote : un des amis intimes, camarade de combat de Sankara, Moussa Diallo, chef du régiment stationné à Bobo-Dioulasso, m'a raconté en riant cet incident : lors d'une cérémonie d'inauguration d'un barrage d'irrigation dans la région de Dori, Sankara marche en tête du cortège, suivi de Diallo. Une délégation de chefs peuls se présente le soir au gîte de Diallo. Diallo est un Peul pur sang. Les chefs peuls lui disent sur un ton véhément de reproche : « Moussa, comment peux-tu marcher *derrière* ce type qui n'est même pas un vrai Peul ? »

Tirailleur voltaïque, combattant « volontaire » de l'Empire français, le père a connu le parcours classique du soldat africain au service de la France. Parcours profondément ambigu : fidèle au drapeau tricolore, convaincu de la supériorité, de l'homme blanc (ou du moins, acceptant comme un fait inéluctable la soumission à la violence blanche), ce père a servi la France en Afrique, en Europe, en Asie ; il a réprimé ses frères, reproduit l'ordre des seigneurs sur trois continents. Démobilisé, il est devenu, comme des milliers d'autres compagnons d'infortune, un de ces prolétaires urbains, vivant d'expédients et de petits travaux occasionnels.

Thomas Sankara, entouré de ses frères et sœurs, grandit à l'ombre de ce père aimé. Révolte contre le père ? Non. Mais révolte contre le système, qui, de ce père droit, honnête, solidaire de ses voisins, a fait un complice des dominateurs.

Deux anecdotes que Sankara m'a racontées lui-même illustrent mon propos. La première :

Thomas Sankara, 10 ans, est à l'école de Gaoua. Le directeur de l'école s'appelle M. Vignon. Il a un fils : Patrick. Celui-ci reçoit pour Noël un splendide vélo. Thomas, enfant pauvre, meurt d'envie de l'essayer. Il flatte le petit Patrick, fait toutes ses volontés, lui porte sa serviette. Rien n'y fait. Patrick refuse de lui prêter sa belle machine. Alors, Thomas, excédé, lui arrache le vélo et part faire un tour sur les pistes rouges du pays. Patrick hurle, alerte son père. Celui-ci appelle la police. Chasse à l'homme. Le petit Sankara est pris, battu. Son père est envoyé en prison.

1960, année de l'Indépendance. Thomas est élève au lycée Ouezzin-Coulibaly, à Bobo-Dioulasso. Le drapeau voltaïque est hissé dans la cour. Les élèves français l'arrachent, le brûlent. Conduits par Sankara, les élèves noirs leur foncent dessus, armés de bâtons. Bagarre, cris… intervention des policiers blancs. Le père de Thomas, tenu pour responsable des « méfaits » de son garnement, est condamné à la prison.

Lorsque Sankara m'a fait ces récits, il m'a semblé qu'il n'a pas été totalement mécontent du fait qu'à chaque fois son père ait fini en prison. Il aimait mieux se souvenir d'un père incarcéré par les Blancs que servant le drapeau étranger.

Deux stations dans la prise de conscience politique de Sankara sont importantes : Madagascar d'abord. De 1970 à 1973, il est élève de l'Académie militaire d'Antsirabé. L'époque est passionnante : le régime néocolonial du vieux Tsiranana, cacique issu de la SFIO et mis en place par la métropole, est tombé, victime de l'explosion populaire. Partout, des révoltes éclatent. Ce pays, complexe, héritier d'une histoire millénaire, est en ébullition. La nuit, avec ses condisciples venus de toute l'Afrique, Sankara discute des événements observés durant le jour. Lentement, une conscience politique se forme. Des lectures intenses favorisent cette naissance. Sankara écrit dans son journal : « Un militaire sans formation politique n'est qu'un criminel en puissance. »

En 1978, Sankara est envoyé au Maroc : de janvier à mai, il participe à un stage du Centre de formation des parachutistes. A Rabat, il découvre l'abominable misère du peuple, le luxe insultant des classes dirigeantes ; la perversion du régime néocolonial ; les souffrances, le désespoir que les satrapes sans conscience infligent aux plus pauvres de leurs compatriotes.

A son retour à Ouagadougou, fin 1978, Sankara est nommé commandant des unités de commandos. Commence alors le travail raisonné, méthodique du révolutionnaire. Prise de contact discrète avec des camarades dont l'humiliation personnelle, l'expérience politique sont proches des siennes. Inventaire documenté des contradictions, des dysfonctions du système politique, de la structure économique de l'État néocolonial. Tentative, toujours avortée, de nouer des alliances avec les partis d'opposition communistes, socialistes, avec les syndicats.

Pendant tout ce temps, la carrière institutionnelle de Sankara et de ses amis se poursuit : ils pratiquent l'« entrisme » dans le plus pur style léniniste. Sankara devient secrétaire d'État à l'Information. 1982 : son évidente intelligence, sa popularité font commettre aux dirigeants néocoloniaux une erreur fatale : Sankara est nommé Premier ministre par Jean-Baptiste Ouedraogo. A peine entré en fonction, il part pour New Delhi où se réunissent en janvier 1983 les chefs d'État, les chefs de gouvernement des pays non alignés.

A Delhi, son discours en séance plénière, ses interventions en commission — déjà marqués par cet explosif mélange de pédagogie populaire, de récit africain et d'analyse conceptuelle qui constituent leur séduction plus tard — font impression. Fidel Castro, président en exercice du mouvement, l'invite un soir dans sa villa. Cette rencontre marque un tournant dans la vie de Sankara. De plusieurs manières : Sankara découvre concrètement l'identité des revendications, des désirs de libération entre les peuples du tiers monde. Il se sent reconnu, encouragé par un révolutionnaire qui — au prix d'une formidable patience — a su briser le carcan de la misère de son pays.

J'apprendrai deux ans plus tard, à La Havane, combien a été forte l'impression produite par Sankara sur Fidel Castro… C'est Carlos Raffael Rodriguez, premier vice-président du Conseil d'État cubain et observateur subtil des fissures et craquements du tiers monde, qui me fit le récit de cette nuit de Delhi.

Autre conséquence de la conférence de New Delhi : les services secrets occidentaux — et notamment français — commencent à s'intéresser de près à ce jeune capitaine trop cultivé, trop intelligent, trop libre d'esprit. Guy Penne, conseiller pour les néocolonies africaines à l'Élysée, fait un voyage éclair à Ouagadougou. Ouedraogo, qui n'a rien à refuser à son tuteur métropolitain, comprend à demi-mot : le 17 mai, Sankara est arrêté.

Les 20 et 21 mai, trois jours après l'arrestation de Sankara et son transfert dans le camp militaire de Dori, Ouagadougou explose : les étudiants de l'Université, les élèves du secondaire, les petits fonctionnaires guidés par la Lipad (Ligue patriotique pour le développement) et l'ULC (Unité et lutte communistes) envahissent la capitale, demandant la libération du capitaine. Juchés sur leur Mobylette, les charrettes tirées par des ânes, à vélo, à pied, dans des autobus branlants, de tous les faubourgs, des bourgs environnants, les travailleurs, les chômeurs, les marchands ambulants convergent sur le centre. Les voyous de Kouluba et Nab Raaga, les prostituées de Zagoera et Bilbamili affrontent les gendarmes. La puissante CSV (Confédération syndicale voltaïque) appelle à la grève générale. A Pô, Blaise Campaoré, qui, seul parmi tous les camarades de Sankara, a échappé à l'arrestation, organise la résistance. Jean-Baptiste Ouedraogo ne gouverne plus : le pouvoir est dans la rue. Dans la nuit du 4 août enfin, le mouvement populaire allié aux soldats de Campaoré renverse Ouedraogo et prend le pouvoir à Ouagadougou. Sankara, libéré, prend la tête du Conseil national de la Révolution (CNR).

D'où venaient le rayonnement, la force de la parole de Sankara ? L'homme n'était pas un intellectuel. Ses raisonnements économiques

étaient souvent sommaires, parfois erronés. Il n'était pas un orateur bouleversant : sa voix portait peu, son débit était irrégulier, le ton était légèrement pédant, monocorde, didactique à l'extrême. Mais sa pensée était une pensée *initiatique*. Elle était nourrie d'expérience intime. Elle était faite d'intuitions, plus que de concepts. Sankara exprimait les valeurs irrépressibles de l'homme humilié, cherchant sa libération : justice sociale, tolérance, réciprocité, complémentarité, dignité. Ces valeurs forment un *imaginaire de convocation*.

Il y avait sans aucun doute coïncidence large entre son discours et les espérances confuses, les désirs de dignité, le refus de l'humiliation qui habitent des millions de jeunes Africains. Dans l'état de délabrement extrême où se trouve aujourd'hui l'Afrique, ravagée par des satrapes corrompus et des tyrans sanglants, les peuples cherchent dans la nuit une lumière capable de les guider. *Sankara était cette flamme*.

Octobre 1983 : dans sa première grande déclaration de politique étrangère, le gouvernement Sankara prend position pour le Nicaragua, pour la lutte de libération du Front Farabundo Marti au Salvador, celle du Polisario au Sahara occidental, contre l'invasion américaine de la Grenade. Trois jours passent. Puis l'ambassadeur Walker, envoyé spécial et représentant permanent du président Reagan à Ouagadougou, demande audience. Debout devant le bureau de Sankara, il lit une note diplomatique : « Le Burkina ne connaît rien à la situation en Amérique centrale. Il est trop loin. Mais si son gouvernement continuait à se mêler des affaires d'Amérique centrale, le gouvernement des États-Unis se verrait contraint de réexaminer tous ses accords de coopération et programmes d'assistance avec ce pays. » Chantage pur et simple. Exercé par la première puissance militaire, politique, économique sur le neuvième pays le plus pauvre de la planète. Sankara écoute, se lève. Il dit : « J'ai compris. Je vous remercie. » Il ouvre la porte. Walker part.

Par un curieux hasard du calendrier diplomatique, le Burkina devait, trois mois plus tard (le 1er janvier 1984), devenir membre non permanent du Conseil de sécurité des Nations unies. Il occupait ce poste

conformément au règlement pendant six mois. Pendant six mois, le Burkina a constamment voté avec le Nicaragua et contre les États-Unis.

D'un même élan, Sankara, publiquement, condamne ce qu'il appelle l'aide « scandaleusement insuffisante » que l'URSS apporte aux pays sahéliens.

Octobre 1986, à Moscou : Sankara achève sa première visite officielle en Union soviétique. Au centre Novostni, il fait la classique conférence de presse des chefs d'État. Comme toujours, les journalistes soviétiques cherchent l'annexion, l'identification du processus révolutionnaire africain avec le coup d'État de Lénine de 1917. Ils pressent Sankara de questions. Ils guettent le moindre signe d'une possible assimilation. Sankara comprend immédiatement le jeu. Il répond longuement à chaque question. D'une voix grave, il fait doctement l'éloge de la Révolution d'octobre, du marxisme-léninisme, de l'internationalisme prolétarien, des dernières propositions de Gorbatchev. Puis, brusquement, il s'arrête. L'œil brillant de malice, joyeux, il dit : « Votre révolution doit beaucoup à l'hiver… mais il n'y a pas d'hiver chez nous. »

Volonté têtue d'indépendance. Volonté peu « réaliste » pour un petit pays ? Certes ! Et pourtant admirable…

Ismaël Kadaré décrit l'épopée de libération des Irilliens, ancêtres des actuels Albanais, contre la Porte ottomane au XVe siècle, sur les côtes de l'Adriatique. De Skanderbeg et de ses compagnons, il dit : « Ils supportent si mal la moindre domination, que, tels des tigres, ils s'en prennent aux nuages qui passent au-dessus de leur tête, et bondissent pour les déchirer[3]. » Thomas Sankara et les siens étaient de ces hommes-là.

Mieux probablement que quiconque en Afrique, Sankara comprit que cette indépendance passe par la *libération culturelle*. Les grandes mémoires collectives des sociétés traditionnelles sont les matrices de l'identité nouvelle. Mais ces mémoires, les hiérarchies qui les légitiment ont été utilisées, perverties par les pouvoirs coloniaux et néocoloniaux, détournées de leur but et mises au service d'une politique d'exploitation et de classe. Dès 1982, Sankara dénonce violemment les chefs

coutumiers : « Ces forces de l'obscurité qui, sous des couverts spirituels et traditionnels, exploitent le peuple[4]. » Plus loin, il attaque « les exploiteurs déguisés en chefs coutumiers[5] ».

Le chapitre final de cette quatrième partie examinera l'affrontement entre les valeurs nouvelles mises en œuvre par les révolutionnaires, et les hiérarchies traditionnelles qui, sur les valeurs perverties, tentent d'asseoir leurs privilèges immuables. Pour l'instant, examinons l'une après l'autre les principales sociétés traditionnelles du Burkina.

---

1. Les assassins étaient commandés par le capitaine Blaise Campaoré, lié à Félix Houphouët-Boigny, chef d'État de la Côte-d'Ivoire et allié privilégié de la France.
2. Pour les détails de l'embuscade, voir le journal *Libération* du 27.10.1987 (témoignages recueillis par Stephen Smith), et la revue *Jeune Afrique* du 4.11.1987.
3. Ismaël Kadaré, *Les Tambours de la pluie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1980.
4. Th. Sankara, dans un entretien avec Sennen Andriamirado, in Sennen Andriamirado, *Sankara le rebelle*, Paris, Éditions Jeune Afrique, 1987, p. 55.
5. *Ibid.* Et aussi Jean-Philippe Rapp, *Sankara, un nouveau pouvoir africain*, préface de Jean Ziegler, éditions Pierre-Marcel Favre, 1986.

2

Les mémoires collectives

La Pologne de l'Afrique

Le Burkina-Faso (274 000 km^2 ; 8 millions d'habitants) est constellé de très vieilles et complexes civilisations. Sa terre va de la lisière méridionale du Sahara jusqu'aux confins des forêts denses et brumeuses du golfe de Guinée. Le plateau sahélien central est sec, poussiéreux, pauvre. Ici se déploie l'ancestral empire des Mossis. Dans le Nord désertique, le long du Niger et de ses affluents, entre les buissons brûlés par le soleil et les épineux ravagés par les chèvres, nomadisent les seigneurs tamacheks. Ils ont leurs vassaux : les Bellahs. Au marché de Gorom-Gorom et autour des points d'eau, ils rencontrent, silencieux et méfiants, les pasteurs peuls. Au sud, les paysages sont d'une beauté et d'une douceur attachantes : les flamboyants et les hibiscus longent les rues de Bobo-Dioulasso. Les civilisations mandingues ont ici créé une société de marchands, d'artisans, de transporteurs, de militaires, d'intellectuels, de paysans d'une grande vitalité. Ici passent les grandes routes commerciales qui relient les villes du Mali et du Niger aux marchés du Ghana, de la Côte-d'Ivoire, du Nigeria du Nord. Des caravanes de marchands yorubas, ewes, ashantis, bambaras traversaient hier ce pays.

Aujourd'hui, le télex remplace les chameaux, les porteurs. Les Dioulas, aujourd'hui, achètent leurs marchandises franco de port à Abidjan, Lagos ou Accra.

Les marchés de Ouagadougou, Bobo-Dioulasso, Ouahigouya sont inondés de pagnes finement tissés, de bijoux ciselés dans l'or, de couvertures de laine ou de poils de chameau, brodées ou peintes, aux couleurs rouge, noire, jaune vif ; d'épices ; de gris-gris et d'amulettes. Les foules partout, au sud, sont d'une gaieté éclatante. Elles sont silencieuses et graves sur les marchés du Nord. Neuf mois par an, le ciel est d'un bleu transparent ; le soleil, le soir, se couche dans l'incendie des crépuscules tropicaux. Sur les pistes du plateau, les adolescents peuls conduisent d'interminables cortèges de zébus faméliques aux lourdes cornes. La chaleur, supportable en saison d'hiver (je n'ose pas dire de pluie tant les nuages lourds, les averses, sont rares depuis quelques années !), devient écrasante, étouffante en saison sèche. La terre est ocre sur le plateau du centre. D'immenses baobabs, habités par des vautours, constellent la savane. A Bamfora, le plateau, soudainement, se rompt. Les rivières se jettent en cascades dans des vallées profondes. Les falaises de Bamfora marquent la limite méridionale des terres burkinabés.

Les Mossis constituent plus de la moitié de la population globale. Les pasteurs peuls, les clans touareg, avec leurs vassaux les Bellahs, font moins de 20 %. Les paysans et marchands dioulas constituent environ 6 % des Burkinabés.

Les langues de ces trois ensembles de peuples — c'est-à-dire : le moré, le peul, le dioula — sont enseignées dans les écoles ; elles constituent les langues véhiculaires régionales du pays. Le moré est de loin la langue la plus parlée au Burkina. Le français, langue des fonctionnaires, des quelques intellectuels, des militaires, est peu utilisé, peu connu. Au marché de Ouagadougou, déjà, l'étranger a besoin d'un interprète.

D'autres aires de civilisation couvrent d'autres parties du pays : les cultures sénoufo et bobofing s'étendent dans les plaines de l'Ouest, là où la savane se perd dans la forêt. Les cultures des Lobis, des Bobo-Oulés,

des Gourounsis, des Bisas, présentes souvent sur deux territoires étatiques à la fois (Burkina et Côte-d'Ivoire ; Burkina et Ghana ; Burkina et Togo), dominent les territoires du Sud du pays. La grande civilisation des Gourmantchés se déploie dans les savanes de l'Est. Les cultures samo, kurumba et marko bordent les régions désertiques du Nord et du Nord-Est.

De juillet 1889 à juin 1899, le capitaine d'infanterie de marine Voulet et le lieutenant des spahis Chanoine, à la tête de la colonne « Afrique centrale », dévastèrent les plateaux centraux, incendiant les cases, tuant hommes et bêtes, établissant un règne de terreur partout où ils passaient[1]. Au temps de la colonie, la Haute-Volta a été si souvent divisée, dépecée, ses frontières déplacées qu'on l'appelait « la Pologne de l'Afrique ». Jusqu'en 1919, la Haute-Volta fut sous gouvernement militaire. 1919 : elle est intégrée à la colonie Haut-Sénégal-Niger. En 1920, Paris décide de créer une colonie séparée ; un gouverneur colonial français s'installe à Ouagadougou, à quelques centaines de mètres du palais du *moro-naba* des Mossis. On trace des frontières avec le Niger, le Soudan, le Ghana, la Côte-d'Ivoire, le Togo, le Dahomey. Douze ans plus tard : nouveau coup de théâtre ! La Haute-Volta disparaît purement et simplement ! 1947 : la colonie de la Haute-Volta est rétablie.

L'Empire français imposa à ses vassaux d'Afrique une rigoureuse division du travail : l'Oubangui-Chari, le Congo, le Tchad produisent le coton. Au Sénégal, l'administration coloniale introduit la culture de l'arachide. En Côte-d'Ivoire, c'est le cacao, le café ; au Gabon, le bois, *etc.* Que produit la Haute-Volta ? Rien du tout ; ou plutôt, le bien le plus précieux qui soit : des hommes. L'empire puisa en Haute-Volta les centaines de milliers de travailleurs forcés pour les planteurs blancs de Côte-d'Ivoire. L'armée coloniale y fit des razzias. La France utilisa les Voltaïques comme chair à canon dans ses guerres en Europe et dans les colonies.

Dans *Terre d'ébène*, Albert Londres écrivait : « Nous arrivons en pays mossi. Il est connu en Afrique sous le nom de réservoir d'hommes : trois millions de nègres. Tout le monde vient ici en chercher, comme de l'eau au puits[2]. »

Le nom du pays change le 4 août 1984 : il s'était appelé Haute-Volta depuis le début de la conquête. Les Portugais, « découvrant » un fleuve qui, dans une large courbe, parcourt le Sahel puis le Ghana et permet aux explorateurs de retourner vers la côte, l'ont appelé « *Rio da Volta* », fleuve du retour (il existe aujourd'hui trois cours d'eau portant ce nom : les Voltas noire, blanche et rouge). Lors du premier anniversaire de la révolution, Sankara change le nom : Burkina-Faso réunit un mot dioula *(Faso)* et moré *(Burkina)*. Il veut dire : « Terre des hommes intègres. »

Les fils de l'étalon

Voici le mythe fondateur des Mossis : dans les forêts du nord du Ghana vivait un roi nommé Gambaga. Un jour, lui et son peuple, poussés par le présage d'un devin, se mirent en route vers les savanes du Nord. Or, Gambaga avait une fille, d'une grande beauté et d'un courage hors du commun. Son nom : Poko. A côté de son père, elle chevauchait à la tête de l'interminable procession vers le Nord. Un matin, elle s'éloigna du campement royal. Emportée par un cheval fougueux, elle fut transportée dans une forêt. Les hommes lancés par son père à sa poursuite n'y purent rien : ils n'arrivèrent pas à maîtriser ce cheval. Bientôt, les cavaliers perdirent Poko des yeux. Au neuvième jour de son errance, la princesse rencontra un chasseur d'éléphants mandé du nom de Riaé. De force herculéenne, Riaé se jeta sur le cheval fou, le maîtrisa. Il fit descendre Poko de la monture immobilisée et l'emporta dans ses bras vers son campement. Ils firent l'amour. De cette rencontre naquit un fils : Ouedraogo (ce qui en *moré* contemporain veut dire : *étalon)*.

Vingt saisons sèches succédèrent à vingt saisons de pluie. Gambaga et son peuple, désespérés par la perte de Poko, erraient toujours à la lisière de la grande forêt. Un matin, ils virent un cavalier — beau comme le jour, puissant comme un lion — venir vers eux sur une monture sauvage. C’était Ouedraogo. Gambaga, reconnaissant son petit-fils, lui confia le commandement de son peuple. Conduit par le jeune guerrier, les cavaliers mossis devinrent invincibles : ils conquirent toutes les savanes au-delà de la forêt, soumettant l’un après l’autre les peuples rencontrés sur leur passage. Seuls les Dogons, réfugiés dans les falaises de Bandiagara, échappèrent à leur fureur.

Le mythe fondateur rend compte d’un certain nombre d’événements vérifiables : les terres d’origine des Mossis sont celles de l’actuel Ghana septentrional. L’extraordinaire vitalité du peuple mossi, la force symbolique de sa cosmogonie, la cohésion et la permanence de ses structures sociales sont aujourd’hui encore impressionnantes. Au cours des siècles, les Mossis ont résisté victorieusement à pratiquement toutes les grandes invasions qui ont balayé l’Afrique sahélienne. Les armées songhais, les conquérants mandés, les grandes chevauchées peuls ont tous été brisés par la stratégie militaire, l’extrême habileté tactique et le courage au combat des cavaliers mossis. De même, la résistance culturelle : l’islam qui, à partir du XVe siècle, pénètre profondément la région échoue dans son entreprise de conversion. Ce n’est que lorsque les Européens, au début du XXe siècle, tracent des routes commerciales dans la région que les émissaires islamiques se répandent dans les terres mossis. Chose extraordinaire : les peuples alliés des Mossis « participent » eux aussi à ce mythe fondateur. Exemple : les Gourmantchés. Leur héros fondateur s’appelle Diaba-Lompo. Les chroniques de Tombouctou nous apprennent qu’un Diaba-Lompo a commandé des armées gourmantchés au début du XIIIe siècle ; il aurait vécu de 1204 à 1248. Or, dans le mythe mossi, Diaba-Lompo figure comme étant le cousin bien-aimé de Ouedraogo.

Le mythe « explique » également les créations étatiques auxquelles les Mossis ont procédé au cours des XIVe, XVe et XVIe siècles : les fils de Ouedraogo fondent notamment les empires de Zandoma, de Ouagadougou, du Yatenga. Tous ces États connaissent une administration structurée, rigide. Nous en parlerons dans les pages qui suivent. Isolés, loin de la mer, « protégés » par les forêts denses et impénétrables vers le sud, les étendues désertiques du Sahara vers le nord, ces États mossis n'ont été vaincus qu'à la fin du XIXe siècle par les corps expéditionnaires successifs de la République française. Quels sont les boucliers de ces États ? Des armées de cavaliers remarquablement organisées. Elles opèrent en unité basées sur le chiffre magique de 333. Elles sont d'une mobilité, d'une rapidité, d'une habileté qui ont effrayé les officiers blancs formés à Saumur et à Saint-Cyr.

Quelle est la structure d'un État mossi ? Structure complexe, fortement hiérarchisée : les analogies avec des régimes européens sont inopérantes. Car les États mossis comportent à la fois des éléments féodaux, autoritaires, et des éléments rigoureusement démocratiques : au sommet de la hiérarchie se trouve le *moro-naba. Naba* veut dire maître. *Moro*, l'univers. Son pouvoir est cosmique, politique et militaire tout à la fois. Il incarne le soleil sur terre. Dieu et empereur en une seule personne. Il règne sur l'univers et tout ce qui y vit. A la cour du *moro-naba*, ce sont les ministres qui exercent le pouvoir au jour le jour.

Dans les campagnes, c'est-à-dire partout en dehors de la cour, le pouvoir est entre les mains de deux aristocraties d'origine historique et de fonctions différentes. D'abord les *teng-naba :* cette aristocratie mossi exerce les pouvoirs politique, militaire, mobilise le peuple pour la défense, dit le droit, gouverne la vie sociale. Ensuite, les *tingsoba :* ici les choses se compliquent. Les *tingsoba*, appelés communément les Maîtres de la terre, sont les descendants des différents peuples sédentaires ayant été conquis par les cavaliers mossis. Leur lien singulier avec la terre est si ancien qu'il

se perd dans la nuit des temps. Héritiers de chefs vaincus, ils détiennent néanmoins un savoir qui échappe aux Mossis (et à plus forte raison aux chercheurs européens !). Ils organisent les travaux des champs, déterminent le moment des semailles, invoquent les dieux particuliers de la terre et assurent par leurs rites et leurs prières la reproduction des aliments.

J'insiste sur la situation tout à fait particulière des Maîtres de la terre : malgré leur pouvoir considérable, ils ne font pas partie du personnel politique. Ils n'exercent aucune fonction dans l'État. Et pourtant ils sont craints, obéis par les paysans. Pourquoi ? Parce qu'ils sont les seuls à savoir parler aux divinités de la terre, deviner leurs volontés et donc assurer la fécondité des femmes et des récoltes.

Lorsque, il y a sept siècles, les cavaliers mossis, arrivant sur les plateaux centraux, ont écrasé la résistance des paysans sédentaires et soumis leurs chefs, ils n'osèrent pas toucher aux Maîtres de la terre. Qui pouvait savoir si les divinités de la terre auraient accepté de parler à d'autres interlocuteurs ? L'enjeu, de toute façon, était énorme : si jamais les divinités avaient refusé de nouer des relations nouvelles avec les nouveaux maîtres — mossis ceux-là —, non seulement les autochtones mais également les nouveaux arrivants seraient morts de faim. Jeu trop risqué ! Les *moro-naba*, les aristocrates préféraient ne pas le jouer.

Les Maîtres de la terre, aujourd'hui encore, gardent jalousement le secret de leurs relations privilégiées avec les divinités logeant sous terre. Avant chaque nouveau cycle de travaux agricoles, ils conduisent des sacrifices compliqués, arpentent les champs. Si un nouveau lignage s'installe sur le sol des ancêtres, les cérémonies d'installation conduites par le Maître sont interminables et fort coûteuses pour les nouveaux arrivants. Mais une fois achevées, ces cérémonies d'apaisement des divinités assurent aux paysans installés, à leur famille, à leurs descendants, un usufruit (pas la propriété !) pratiquement illimité. Liens intimes entre les hommes et la terre, entre un lignage et certains champs, certains arbres singuliers qui doivent être réaffirmés au moment de

chaque mariage, de chaque enterrement, de chaque naissance. Et toujours le Maître de la terre préside à la cérémonie, drapé dans son manteau blanc, la calotte rouge sur la tête, le sceptre sculpté dans sa main droite.

Revenons en arrière : ces deux classes aristocratiques, d'origine historique différente — gouverneurs politiques, administrateurs de l'État, d'une part ; les Maîtres de la terre, de l'autre — assurent la marche quotidienne, le gouvernement habituel du pays. Cependant, il existe d'autres classes de nobles chez les Mossis qui, par leur enchevêtrement et les fonctions qu'ils exercent, ajoutent à la complication de la stratification sociale : les *dhimbissi* sont les aristocrates pouvant se prévaloir d'un lien de parenté avec le *moro-naba ;* ce sont, en quelque sorte, les hommes, les femmes de la noblesse dynastique. Les *nabissi*, par contre, sont les descendants, les parents des chefs politiques héréditaires mossis. Les *nakombsé*, enfin, forment la vaste classe des nobles mossis : ils ont un considérable prestige social, puisqu'ils sont devenus *nakombsé* généralement par leur mérite, leur sagesse (ou les mérites, la sagesse d'un ancêtre).

A première vue donc, nous sommes en présence d'une des structures les plus rigides, les plus subtilement stratifiées de l'Afrique. Impression erronée ! Car cet édifice compliqué est traversé par une formidable mobilité. N'importe quel paysan peut devenir *naba*, c'est-à-dire serviteur de l'État[3] ! Il peut entrer dans le Conseil de l'empereur. Il peut — s'il a les dons, l'habileté, l'instruction rituelle, cosmogonique indispensable — devenir le Premier ministre de l'empire.

Même contradiction en ce qui concerne l'organisation de la cour, instance suprême du pays. Elle est réglée par une étiquette plus rigide que la cour des empereurs de Chine. Chaque pas que fait l'empereur, chaque geste, les couleurs de ses vêtements, la longueur de sa robe, son lieu de résidence, ses formules de politesse, ses relations familiales ou fonctionnelles, les mots qu'il peut prononcer certains jours et à certaines heures du jour sont minutieusement réglés. Mais en même temps, le *moro-naba*, soleil sur terre, principe de toute vie, est choisi par une

procédure *archi-démocratique !* Lorsqu'un Maître de l'univers meurt, c'est le fils aîné du défunt qui, le premier, se présente devant la cour et les devins chargés de nommer le successeur. Puis les autres candidats. Le collège électoral choisit librement. Ses critères ? La valeur morale, la force de caractère, l'érudition, le courage, la santé, le don de sympathie, de convivialité du candidat.

Les critères décisifs pour la succession que je viens d'énumérer sont évidemment ceux qu'indique la tradition. De fait, le *moro-naba* est élu à la suite d'intrigues, de combines, de stratégies, d'alliances entre groupes souvent sordides, meurtrières, impitoyables, comme n'importe quel autre chef d'État de n'importe quel autre pays de notre triste planète. Il ne reste pas moins que les procédures ne sont pas celles de la pure succession dynastique, absolutiste et que n'importe qui, y compris un simple paysan, peut un jour se retrouver le Maître de l'univers.

Une des cérémonies les plus explicites et qui permet le mieux de comprendre quelques-unes des principales valeurs qui sont au fondement de la culture mossi est celle dite « du faux départ du *moro-naba* ».

Vendredi 23 décembre 1983. Dans le petit hôtel à côté de la Grande Mosquée du centre de Ouagadougou, le jour filtre à travers les volets d'acier. Il est un peu moins de 6 heures du matin. Le ciel est d'un bleu délavé, transparent. L'air est sec. Dans la cour, les poules courent dans toutes les directions. Autour d'une table basse, calés dans leurs fauteuils d'osier, trois marchands haussas. Ils prennent leur café du matin, discutent à voix basse. Ils portent la petite calotte brodée, en tissu blanc, la longue djellaba, immaculée, blanche, des sandales de cuir. La barbe noire, soigneusement coupée, le regard noir, intense, trahissent les hommes de foi. Foi intransigeante, fanatique, disent les Mossis — qui voient d'un œil inquiet la prolifération le long de la ligne du chemin de fer Abidjan-Niger et sur les marchés de la région des adeptes de la secte fondamentaliste des harroudas. Au coin de la cour, sous un avant-toit, des lavandières sont déjà au travail. Elles chantonnent d'une voix discrète… puis s'interrompent, entrechoquent les bassines d'aluminium, éclatent de

rire. Dans la rue poussiéreuse, les mendiants sont alignés. Les hautes vitres de la mosquée reflètent les premiers rayons du soleil. La terre de latérite rouge dégage une brume matinale. Elle s'accroche aux bras nus des baobabs.

Le soleil, à l'est, monte dans le ciel. Un disque rouge, rond, flamboyant.

Le cortège des enfants bavards ; des paysans avec leur rond chapeau conique, de paille tressée, fixé sous le menton par une lanière de cuir rouge et qui me rappelle étrangement le couvre-chef des paysans des rizières de la Chine du Sud ; des femmes aux pagnes multicolores, éclatants, se dirigent vers le palais du Maître de l'univers. Et quel palais ! Derrière un rideau d'eucalyptus au feuillage gris-vert, clôturé par une enceinte de terre cuite sèche se dresse un ensemble de bâtisses basses, du plus hideux style colonial. Cubes de ciment gris. La « maison des ancêtres », une case pleine de statuettes, de fétiches ; l'âme de la nation mossi. Des dépôts, des greniers. Des maisons de cérémonie, des bureaux administratifs. La case des femmes. Un peu à l'écart, mais visible à travers le portail grillagé de fer rouillé, la vaste et belle demeure personnelle de l'empereur où se dresse le trône, entre deux lions sculptés de bois.

Celui qui en ce mois de décembre 1983 exerce tous les pouvoirs traditionnels en pays mossi et abrite en son corps les forces et les miracles du soleil est un jeune homme de vingt-cinq ans, qui a succédé récemment à son père empoisonné. On me le décrit comme un homme curieux du monde moderne, instruit, désireux d'introduire des réformes, mais paralysé, ficelé, rendu profondément malheureux par la stricte et contraignante étiquette de la cour. Le jeune Maître de l'univers se trouve sous la surveillance étroite, jalouse, tatillonne de ministres, devins et dignitaires puissants, hérités du règne précédent. Plusieurs de ces ministres sont craints pour leur habileté à nouer des intrigues, à piller les paysans, à amasser des fortunes toujours plus colossales. Les deux étudiants de l'université locale qui me servent de guides parlent avec respect du premier d'entre ces ministres. Ils lui reconnaissent l'intelligence

rapide, l’obstination, la connaissance intime du pays, l’intuition psychologique de la faiblesse des hommes, la force de caractère, la brutalité du véritable homme d’État.

La foule grandit. Elle se répand sur un vaste terre-plein, bordé d’une rangée de baobabs d’âge indéterminé. 300 ans ? 500 ans ? Les informations varient. Dans la haute couronne des arbres, perchés sur les branches tordues, attendent les vautours. Avec leur cou nu, les ailes déployées, ils s’ébrouent au soleil levant. Les chapeaux pointus des paysans forment une haie d’honneur à un fou en haillons, aux yeux hagards, qui, en sautillant, en poussant des cris rauques, parcourt inlassablement la foule. Des gardiens avec de longs bâtons, pauvrement vêtus, repoussent les gosses. Un murmure respectueux, où l’effroi se mêle à la fierté, parcourt la foule : d’une caserne proche s’approchent sur leurs montures hanarchées de cuir rouge, leurs selles ornées de petits miroirs et de ferronneries compliquées, les cavaliers de la garde impériale. Ils offrent un spectacle à vous couper le souffle : des grands gaillards magnifiques, très jeunes en général, portant une armure en coton matelassé. Coiffés du casque rehaussé de feuilles de cuivre, ils portent, jetée par-dessus leur armure, une tunique rouge molletonnée où sont cousus des petits triangles de tissu jaune, bleu, vert. Je pense à l’habit de l’arlequin. Leurs chevaux sont caparaçonnés des mêmes tuniques. Les cavaliers portent des lances de bois, aux pointes métalliques. Les rayons du soleil s’accrochent aux pointes. Ils les font flamber comme des mèches de feu.

Les cavaliers semblent ainsi s’avancer sous une pluie d’étoiles. Ils galopent autour de la place. Un cri strident de leur commandant. Les chevaux se figent brusquement. La haie d’honneur encercle le terre-plein, séparant la foule d’un vaste espace vide, de l’espace sacré où bientôt apparaîtront l’un après l’autre, venus de l’intérieur de l’enclos, les dignitaires de la cour.

Un cérémonial immuable depuis des siècles préside à l’arrivée de la cour. A la limite extérieure du demi-cercle : les *fulsé*, artisans, sculpteurs des masques mossis, attachés au palais. Ils posent par terre des statuettes,

des sceptres en bois, des petites chaises sculptées. Les tisserands impériaux, tous originaires de la région de Soulgho, étendent à certains endroits de la place des couvertures rouges, des tapis au lainage fin. Enfin viennent les cordonniers : sur les tapis et les couvertures, devant les chaises sculptées, ils posent cérémonieusement les coussins et traversins en cuir décoré de miroirs et de bijoux métalliques.

Enfin viennent les dignitaires. Boubous blancs, culottes rouge bordeaux, la calotte blanche soigneusement posée sur leur tête. La plupart de ces têtes ont les cheveux gris. Ils respirent la gravité, la puissance, parfois l'arrogance. Ils marchent à pas comptés, conscients de leur extrême importance.

La foule, dense, attentive est massée face au mur oriental du palais.

Les dignitaires se rangent par petits groupes, chacun à un endroit différent de l'espace sacré. Certains s'assoient sur des petites chaises de bois. D'autres, les jambes repliées sous le corps, s'installent directement sur les tapis. Les dignitaires s'installent sur la place en fonction de leur importance respective. Les courtisans de moindre importance prennent place près des chevaux immobiles. Les musiciens, les chanteurs les entourent. Debout. Leurs instruments serrés sur leur poitrine. Un peu plus loin : les devins. Encore plus proches du mur : les ministres. Enfin, à quelque cinquante mètres de l'enceinte du palais, les princes membres de la famille immédiate, des généraux forment une petite ronde.

La topographie de la place est compliquée : la foule se presse en un demi-cercle, à la lisière des baobabs, face au mur oriental du palais. Ce mur est enduit de chaux. En son milieu, il compte une petite ouverture, d'où part un tunnel vers l'intérieur de l'enclos, sorte de corridor couvert de branches ; à côté de l'ouverture une tour ; enfin une petite maison en pisé, blanche, ronde, avec un toit de chaume, est adossée au mur.

La matinée est claire, remplie d'une impatience contenue, d'une attente grave.

Au milieu de la place, un griot se lève et lance une longue mélopée. Derrière le mur d'enceinte, du fin fond du labyrinthe des corridors

couverts, un autre chant lui fait écho. La tension est extrême : la foule se dresse. Les centaines d'enfants, bruyants, excités, quelques instants auparavant, arrêtent brusquement leurs jeux, se réfugient auprès de leurs mères.

Du trou d'ombre que le corridor perce dans le mur, un soldat du palais, chapeau conique, tunique indigo évasée, pantalon bouffant, serré à mi-mollet, surgit. Il porte, croisées sur la poitrine, deux rangées de cartouches, dans la main un antique fusil et son petit sac de poudre noire. Il se plante devant l'ouverture, les pieds ancrés dans le sol, le regard levé vers le soleil. Comment soutient-il la lumière ? Je ne sais… Il charge son fusil par le canon, vise le soleil, tire. Le coup déchire le silence. Sur les baobabs, les vautours effrayés agitent furieusement leurs ailes ; des gosses hurlent de frayeur ; des chiens aboient.

Les huit ministres, des vieillards droits comme des soldats à la parade, s'avancent d'un pas solennel. Leurs boubous immaculés font des taches blanches sur la terre rouge. Leurs sandales brodées sont alignées sur les tapis de cérémonie. Ils avancent pieds nus. Chacun porte à l'extrémité de ses bras tendus en avant une épée élégante, à la lame effilée, à la poignée constellée de bijoux. Le *kamsora-naba*, le Premier ministre, premier des serviteurs du Serviteur de l'univers, précède ses sept collègues de quelques pas. Derrière le mur un autre chant, plus clair, plus fort maintenant, s'élève.

Les ministres avancent toujours. Arrivés à la hauteur du campement des princes, des familiers, ils s'arrêtent. Ces derniers se lèvent à leur tour. D'un bloc, le cortège avance vers le trou noir.

Derrière le mur, le chant se rapproche.

Arrivés à une trentaine de mètres de l'embouchure du corridor, les princes, les familiers, les ministres s'arrêtent. Le *kamsora-naba* incline légèrement la tête. Les dignitaires suprêmes, rangés face au mur, s'agenouillent par terre.

Débouchant du corridor intérieur, tache pourpre sur le mur blanc, le Maître de l'univers parle. A quelques pas derrière lui, un unique serviteur.

Devant la petite case à gauche de la place, les tambours maintenant sont alignés : les servants frappent de leurs mains nues avec un rythme de plus en plus rapide les peaux tendues des tambours.

Les prêtres, le cou, la poitrine, les hanches enserrés de gris-gris et de chiffons de toutes sortes, se balancent doucement de gauche à droite, de droite à gauche. Au rythme des tambours. Le *kamsora-naba* s'adresse à l'empereur, le salue longuement, ouvre les bras, les referme sur le vide, lève et baisse sa tête. Dans sa tunique pourpre, simple, sans aucun insigne, qui tombe jusqu'au sol, le *moro-naba* reste impassible. Derrière lui, le serviteur répond aux hommages. Puis, d'un pas lent, sans jeter ne serait-ce qu'un coup d'œil sur l'ordonnance de la place, son armée, la foule des sujets, les baobabs, les vautours, le soleil dans le ciel, le Maître de toutes choses se dirige lentement vers la petite case ronde adossée au mur d'enceinte. Il pousse la porte basse, disparaît.

L'excitation de la foule est à son comble. Les servants de tambours tapent sur les instruments comme des possédés. Les dignitaires se sont levés, discutent, s'agitent. Les groupes se mêlent. La hiérarchie, si soigneusement mise en place au soleil levant, se défait, devient désordre au fur et à mesure que la matinée progresse, que la chaleur augmente et que le Maître de l'univers refuse de parler à ses sujets. Tout le monde sent que des choses graves, un danger inconnu se préparent.

Tout à coup : un cri. Puis un coup de feu. Derrière le mur on entend le hennissement d'un cheval. Dans l'ouverture du mur un serviteur apparaît, pieds nus. Il tient les rênes d'un magnifique étalon noir, sans harnais, sans selle. Une corde sert de mors.

Dans la petite case ronde la porte s'ouvre en grinçant. Le *moro-naba* en sort. Stupeur ! Il a jeté la tunique pourpre de sa fonction. Il porte un simple boubou blanc comme n'importe quel dignitaire de la cour, marchand aisé ou paysan riche. Il va pieds nus. Sa tête est coiffée de la petite calotte blanche. Un silence de mort tombe sur la place. Toute l'assistance est figée, comme engloutie dans un cauchemar. Le Maître de l'univers s'approche de l'étalon. Une main posée sur l'épaule du serviteur,

il fait mine de lever le pied, de monter sur l'animal. Un vent léger agite les branches des arbres d'eucalyptus qui à certains endroits du mur débordent jusque sur la place. L'espace sacré, exposé trop longtemps aux rayons du soleil, est une fournaise. Des gouttes de sueur, dues à la chaleur et à l'angoisse mélées, coulent sur tous les visages. La foule suit des yeux, sans mot dire, le geste du *moro-naba*. Le pied monte, monte. Tout le monde voit venir l'instant où l'homme au boubou blanc va d'un mouvement ultime se hisser sur l'étalon, saisir les rênes, partir, disparaître…

Tout à coup, comme l'orage au mois d'août dans les montagnes de mon pays, le tonnerre éclate, déchire le ciel, fait trembler le sol. Des femmes, des hommes, des enfants, voyant la fin du monde proche, implorent la figure blanche. Ils lui demandent pardon, la conspuent, la supplient.

Un moment d'indécision. Le *moro-naba* pose pied à terre. Retire sa main de l'épaule du serviteur. Il regarde pour la première fois la foule. Il semble enfin percevoir les battements de tambour, le son des balafons, le bruit des voix qui montent vers lui comme l'océan sous la tempête.

La figure blanche reste quelques instants figée à côté de l'étalon, à quelques pas de la case ronde. Les princes, ministres, généraux, devins, griots se précipitent. Se jettent devant lui sur le sol, lui baisent les pieds. Le Maître de l'univers, lentement, se tourne. Je le vois de dos. Tache blanche sur la terre rouge. Il s'éloigne à pas traînants. Comme un vaincu. Le trou noir ouvert dans le mur blanc l'avale. Il disparaît.

Chaque vendredi, depuis que l'univers existe, que le *moro-naba* vivifie la terre et la rend fertile et aussi longtemps que durera l'existence du peuple des Mossis, cette même cérémonie, immuable, répétitive, effrayante, heureuse, a lieu.

Le scénario ? Un immémorial récit qui certainement fait appel à un fait vécu dans le temps : un jour, l'épouse favorite du Maître de l'univers lui demande la permission de se rendre auprès de ses parents, lui assurant un prompt retour. Le jour passe, puis la nuit. Puis un autre jour, une autre

nuit. Le *moro-naba*, fou d'inquiétude, consulte les devins. Les heures tournent. L'épouse aimée n'est toujours pas de retour. A la fin de la semaine, le vendredi, au lever du soleil, le Maître de l'univers jette sa toge pourpre, ses sandales dorées, sa coiffe. Il a compris que sa femme ne reviendra plus. Ravagé par la passion, torturé par la jalousie, il est comme n'importe qui, pareil à tous.

Vêtu d'un simple boubou, pieds nus, il fait amener son cheval. Il se glisse hors de l'enceinte. Caché dans une case, il attend le moment propice. Mais il n'atteindra jamais la savane, ni même les premiers baobabs qui jettent leur ombre sur l'enceinte de son palais. Le peuple le surprend dans sa fuite.

Le soleil ? C'est lui. Le principe de toute vie, la fertilité des femmes, des animaux, de la terre ? Encore lui. Comment survivre sans le *moro-naba ?* Comment échapper à la nuit sans fin ? Le peuple le supplie, l'insulte, implore sa pitié.

Emu, vaincu, le Maître de l'univers s'incline, reprend sa charge, reste. L'homme n'est rien, la communauté est tout. La jalousie, la passion, l'amour le déchirent ? Il réintègre le palais. Il se sacrifie volontairement pour la vie du peuple. L'univers, grâce à son retour, reprend sa respiration. Le cycle immémorial des saisons et des générations peut suivre son cours.

Tout ce que je viens de dire concerne la structure visible de l'État[4]. Plongée dans le crépuscule d'une vie secrète et souterraine, n'émergeant qu'à de rares moments (des funérailles par exemple) à la surface de la société, il existe un enchevêtrement de réseaux sociaux pratiquement inconnus de l'étranger. Ce sont les multiples *sociétés secrètes des Mossis*, les sociétés dites « de masque ». Elles apprivoisent, invoquent, manipulent les divinités. Dans l'imbécile catalogue européo-centriste des formes religieuses, les Mossis figurent parmi les animistes. Deux forces se combattent inlassablement : les divinités du bien, les *kingirsi* d'une part ;

les esprits du mal, les *kinkir-wese* de l'autre. Bataille des dieux dont souvent les humains sont les victimes : il leur faut donc des esprits protecteurs. Ceux-ci, attachés à chaque lignage, s'appellent les *tingane*. Il faut croire que ces *tingane* ne sont pas très efficaces. Car les paysans mossis remettent une bonne partie de leurs pauvres revenus à des sociétés secrètes, dépositaires d'un savoir rituel pouvant apaiser les malheurs que provoquent habituellement les batailles entre dieux. Quelques-unes d'entre ces sociétés sont plus ou moins connues : les *nyonyosé*, aux rites compliqués, fournissent des devins et des guérisseurs efficaces. Les *poese* font pleuvoir. Les *singa* forment une société secrète qui gouverne la chasse. La société des *wsando* est efficace pour lutter contre toute cette faune inquiétante qu'en pays mossi on appelle les « mangeurs d'âmes » : des sorciers et malfaiteurs en tout genre qui sont capables de manger le double de l'homme, de le détruire de l'intérieur, de lui voler son âme, de rendre malade son corps. Contre les « mangeurs d'âmes » les rites des prêtres *wsando* sont le seul remède connu. Le paysan le paie au prix fort.

Les Mossis sont une société lignagère : les parents habitent avec leurs enfants, leurs bêtes, dans de petits hameaux dispersés où les cases, les greniers à mil, les étables se pressent au pied d'un baobab. Les fils adultes prendront logement et construiront leurs cases près de celles de leurs parents. Dans la société traditionnelle, les nobles monopolisent les terres. Beaucoup de familles manquent de terres. D'où l'émigration massive des jeunes vers les contrées lointaines du Sud. Vers la Côte-d'Ivoire où, sur les plantations de cacao et dans les maisons de particuliers, travaillent aujourd'hui plus d'un million de Mossis. Sur tout cet immense plateau, il n'y a plus aujourd'hui de terres vierges. Même la brousse la plus aride, la plus inhospitalière est propriété de quelqu'un.

De même, il manque en société traditionnelle un code pastoral. Les familles les plus puissantes font paître leurs chèvres, leurs chevaux sur les terres les meilleures. Les sociétés villageoises telles qu'elles existent chez les Mandés, les Samos, les Bobos par exemple sont des sociétés fortement égalitaires : on vit entre voisins. Rien de tel chez les Mossis : la *société*

lignagère est une société inégalitaire. Le père commande aux fils, les hommes aux femmes ; dans un petit espace clos — celui du hameau familial, justement — une stratification rigide, une hiérarchie pesante s'organise. Elle est immuable, génératrice de désespoir. Les Mossis n'ont même pas de mot pour « village » ! Interrogés sur leur lieu de résidence, le paysan mossi, la femme rencontrée sur le chemin du marché répondent invariablement : « *tenga* » *(tenga* veut dire terre : j'habite sur la terre).

Le jeune Mossi n'a droit à sa première épouse que vers 30 ans. Il aura son premier enfant à 31 ans en moyenne. Il sera grand-père à 62 ans. Il aura ainsi maintenu son contrôle sur la force de travail de la lignée jusqu'à sa mort sans autre investissement que le mariage. Environ 60 % de jeunes gens entre 18 et 35 ans sont aujourd'hui hors du pays, émigrés essentiellement sur les plantations et dans les bidonvilles de Côte-d'Ivoire. Ils sont célibataires à plus de 80 %.

J'insiste sur une institution particulière, celle du *don des femmes :* du haut en bas de la hiérarchie, les hommes gouvernent, accumulent par les femmes. L'aristocratie des *nakomse*, des chefs politiques dans les campagnes dont nous avons déjà parlé, *domine par les femmes :* le chef est celui qui donne la femme. A travers ce don, il se crée une clientèle. L'allié fidèle, le bon serviteur, reçoit plusieurs femmes. Une femme jeune, belle, instaure un rapport de soumission et de fidélité qui est la base du pouvoir du chef. Mais le chef peut aussi reprendre la femme donnée au moindre manquement de fidélité du vassal ou de l'allié. Les paysans cèdent leurs filles au chef. Volontairement, en fonction d'une stratégie de négociation, ou forcés. Un proverbe mossi dit : « Dès qu'un chef regarde une femme, elle est à lui. » On ne peut indiquer plus crûment le rapport de forces existant entre cultivateur et chef[5].

Entre les lignages, il existe un complexe système de *compensation différée :* le lignage A donne une fille au lignage B et la fille de cette fille revient au lignage A. Cette compensation différée se distingue du don de femme fait au chef : au chef, le paysan fait une offrande dont la compensation est aléatoire, incertaine, hasardeuse, dépendante d'une

multitude d'éléments conjoncturels. Troisième figure : lorsque le chef donne une fille à un vassal, à un paysan, il exige que la fille de cette fille lui revienne. Ainsi le trésor en femmes du chef s'auto-alimente en permanence. Au-dessus des *nakomse* qui règnent sur les campagnes, il y a la cour : celle de Ouagadougou, celle du Yatenga, *etc.* Dans la société traditionnelle, les chefs fournissent la cour en femmes et reçoivent en retour des faveurs. Au palais du *moro-naba* de Ouagadougou par exemple, il y avait à la veille de la révolution environ 350 épouses, non incluses les femmes esclaves.

Il y a dix ans encore, le paysan mossi consacrait environ 70 % de son temps de travail à la production vivrière, au mil qu'il consommait lui-même. 30 % de son temps allait à la production sociale, marchande, à la culture du sorgho rouge. Aujourd'hui, il donne pratiquement tout son temps à la production de subsistance.

Les paysans mossis vivent des *existences à haut risque*. Mais ils font face. Avec une formidable ténacité. Première solution : augmenter les fumiers. Les troupeaux, avec leurs excréments, engraissent la terre. A travers les champs, partout, un chemin est laissé ouvert, pour que les troupeaux (appartenant souvent ou étant confiés à des pasteurs peuls) puissent rejoindre la mare la plus proche. Mais dans la savane, les pâturages sont de plus en plus rares. Il faut donc créer des pâturages artificiels, c'est-à-dire faire du foin. Mais rien ne sèche en saison de pluie… L'agriculture intensive constitue la seule solution. Or, la fumure des bêtes, pour les raisons dites, est chroniquement insuffisante. Il faudrait donc importer des engrais. L'argent manque. La production baisse.

Malgré leur existence quotidienne effroyablement dure, les Mossis ne sont pas des ruminants introvertis, des désespérés professionnels ! Une grande gaieté les habite. Sur les marchés le bruissement des voix, les plaisanteries, les chants, les discussions joyeuses créent une grande animation. Une confiance en la vie, une joie d'exister, une constante

curiosité pour le monde, pour les êtres, rendent les jours des Mossis non seulement supportables, mais intéressants et constamment joyeux.

En saison sèche, les fêtes sont nombreuses, bruyantes, agréables : dès que le soleil se couche, les tambours résonnent, appellent les hommes, les enfants, les femmes des hameaux alentour. On verse la bière de mil (forte, épaisse — et en ce qui me concerne : imbuvable !). Des haricots sont servis, repas typique de fête. Les galettes de mil circulent. Les sauces sont abondantes et tellement fortes, raffinées, épicées qu'à chaque fois je me brûle la langue. Les hommes d'abord dansent entre eux, en ronde. Puis les femmes s'en mêlent. L'une après l'autre, elles se détachent du groupe, pour quelques instants, se lancent dans un solo frénétique, s'épuisent, éclatent de rire et rejoignent la ronde. Les enfants ont les yeux écarquillés d'admiration pour leurs sœurs aînées, leurs mères, leurs pères qui dansent si bien et dont le corps dit la joie de vivre.

Les Mossis, comme tout peuple intelligent, pratiquent la *consommation somptuaire*. Une récolte exceptionnellement bonne ? Les paysans, les premiers, instinctivement s'en méfient. Elle est source de problèmes à venir. Les fonctionnaires, les militaires venus de la ville vont être jaloux, inventer de nouveaux impôts, trouver un quelconque prétexte pour piller encore un peu plus le travail, la vie du paysan. Alors mieux vaut consommer tout de suite, sur place, tout ce qu'on peut avaler. La fête ainsi a une fonction sociale évidente, intelligible : les mariages se multiplient quand les récoltes sont bonnes. Les cérémonies d'initiation des jeunes garçons, des jeunes filles arrivés à l'âge de la puberté sont organisées à un rythme rapproché. Même les funérailles, en temps de bonne récolte, participent de cette consommation somptuaire : elles durent plus longtemps, connaissent des sacrifices plus riches, plus élaborés qu'en temps normaux. Et comme un hameau, à moins d'offenser les divinités et son propre plaisir, ne peut boire, manger, fêter « en Suisse », il convie sous son baobab les lignages de la région. En saison de bonne récolte, le tambour bat pratiquement tous les soirs. Les Mossis, en ces temps-là, ont une vie mondaine intense !

La gaieté des Peuls

Les cultures nomades du Sahel burkinabé sont multiformes et d'une grande vitalité. Il y a d'abord les Peuls. Cette grande fédération de peuples différents, mais dont la commune origine lointaine remonte probablement à l'Égypte, regroupe des familles de pasteurs sémites. Il y a plusieurs millénaires, celles-ci ont quitté la haute vallée du Nil, traversé les plateaux éthiopiens, puis le Sahara pour atteindre finalement le Sahel et les rives du Niger. Sur les parois des cavernes du Hoggar, au Sahara central, les fresques datant de la période dite des pasteurs bovidés montrent une ethnie dont les femmes portent des coiffures en cimier comme c'est la coutume aujourd'hui encore chez les Peuls. Ces fresques — et donc le passage de Peuls au Sahara — datent de 3 500 environ avant Jésus-Christ[6].

A cette lointaine époque, le Sahara était verdoyant. Les Peuls se sont répandus comme une nappe d'eau, d'abord dans les collines du Fouta Toro, puis du Fouta Djalon, enfin dans les steppes sahéliennes du Haut-Niger, de San, de Mopti, de Dori. Les premiers États peuls n'apparaissent qu'au cours du XVe siècle : ils sont alors des théocraties, des émirats fortement structurés, militairement organisés et rigidement stratifiés. Mais rien n'est simple chez les Peuls : d'abord il convient de distinguer entre Peuls nomades et semi-nomades (qui nous intéressent avant tout dans ce chapitre) d'une part et Peuls sédentaires, urbanisés de l'autre. Ensuite les Peuls, au cours de leur très longue histoire, ont connu de nombreux métissages ; capables d'intégrer, d'assimiler les ethnies les plus différentes, les Peuls se sont enrichis au cours des siècles des apports culturels les plus divers. Les Peuls sédentaires sont aujourd'hui fortement islamisés, souvent adeptes d'une orthodoxie intransigeante. Chez les nomades, la situation est différente : porteurs à travers les étendues sahariennes et sahéliennes du message de La Mecque, prosternés sur une simple natte posée par terre, les pasteurs peuls restent néanmoins attachés à leurs religions et croyances pré-islamiques. Leurs colliers,

parures, boucles d'oreilles, coiffures, costumes sont surchargés de gris-gris de toutes sortes, négociés interminablement sur les marchés ou auprès de devins et marabouts isolés. Les pasteurs croient dur comme fer aux *djinnedji*, les esprits protecteurs. Dans aucune famille une décision n'est prise sans qu'auparavant le *soukouniabé*, le jeteur de sort, ne soit consulté. Un syncrétisme compliqué ordonne la vie mentale des Peuls. Mieux vaut deux protections qu'une seule[7] ! Les esprits connus des Peuls seuls, les promesses de l'islam fournissent aux nomades une double et efficace protection. La tranquillité d'âme, la gaieté quotidienne des Peuls, sont impressionnantes. Une seule branche peul a refusé l'islam avec constance : ce sont les nomades bororos, farouchement attachés à la pureté de leurs croyances ancestrales.

Les Peuls aujourd'hui nomadisent de la Mauritanie au mont Cameroun. Ils se déplacent en groupes familiaux. Ils élèvent essentiellement des zébus, de gros bœufs pourvus d'une bosse adipeuse sur le garrot, portant de belles et grandes cornes en forme de lyre. Ils pratiquent à la fois la transhumance et l'agriculture. Les Peuls sont des hommes, des femmes élancés, généralement très beaux, au teint clair, aux traits fins, affirmés. Les hommes se déplacent à pied, encadrant leurs troupeaux, un bâton de bois élégamment posé en travers de leurs épaules. Leur pas est d'une incroyable légèreté. Ils semblent en permanence rebondir sur le sol comme des gouttes de pluie.

Les familles transportent un bagage minimal (rien de comparable avec les somptueux campements touareg !). Là où les vieux tombent, ils sont enterrés. Un petit tas de pierres blanches marque leur sépulture.

La vie des Peuls est dure. De nombreux jeux contribuent au développement de la musculature, du courage, de l'endurance des jeunes. Exemple d'un jeu répandu chez les Bororos, notamment : un adolescent étend ses bras vers l'avant, ses mains se cramponnent au bâton. Il chante. Un autre lui frappe les côtes avec violence. L'homme frappé chante,

chante de plus en plus fort pour ne pas donner libre cours à sa douleur. Aucune plainte ne s'échappe de sa bouche. L'autre frappe, frappe… Puis les rôles s'inversent. Entre les deux adolescents, un respect, une admiration mutuels naissent.

Le jeu du bâton, dans certaines régions, est fortement ritualisé. Ceux qui ensemble ont passé l'épreuve seront dans les jours à venir des frères et se conduiront comme tels. Des familles « artificielles » naissent des rites comme celui que je viens de décrire.

J'ai souvent regretté de ne pas avoir été présent lors du miracle de la Pentecôte à Jérusalem lorsque les langues de feu sont descendues du ciel, se posant sur la tête des badauds, leur conférant le don — inestimable ! — de connaître toutes les langues. J'aimerais ardemment comprendre le poular ! Car les Peuls sont un peuple de poètes, de troubadours exceptionnels. Leur culture n'est pas, comme celle des Mossis, une culture de l'objet (encore que les calebasses de bois peintes par les femmes peuls soient justement célèbres dans toute l'Afrique sahélienne), mais une culture du verbe. Le verbe est récité en de longues mélopées épiques ou chanté au son de la *wolla*, petite guitare à une seule corde. Les pasteurs solitaires, près de leur troupeau, perdus dans l'immensité de la steppe, chantent les légendes, les récits, les rêves de leur peuple[8].

Lors des grandes fêtes — presque toutes empruntées au calendrier musulman : Mouloud, Korka (Ramadan), Tafaské (Tabaski) —, de véritables opéras sont mis en scène. Les peintures faciales des jeunes gens se font à l'aide d'un bâtonnet ou du doigt. Des traits rouge-ocre partent du front jusqu'à la pointe du nez. Ces traits sont bordés de violet. Les yeux sont fortement maquillés : traits rouges, soulignés de points blancs. Les lèvres sont peintes en violet. Sur tout le visage, on étend un fond de teint ocre, luisant de beurre.

Lors de ces fêtes, la beauté des femmes éclate : les jeunes filles portent de gros anneaux de cuivre ou d'argent aux chevilles. Elles sont nettement moins maquillées que les hommes. Leurs corps fins et sensuels sont

enveloppés de pagnes brodés, longs et étroits. Sur leur tête, elles portent un foulard plié en carré. L'homme danse autour de la femme : exprimant son désir, sa volonté de séduction avec des mimiques multiples. Les Peuls sont de formidables comédiens ! Regards langoureux, sourire de commande, modulation incessante de la voix qui miaule, tonne, chante, meurt en un filet plaintif ou éclate en des vers pathétiques. Ces conteurs-danseurs-comédiens parcourent avec un art consommé toute la gamme des plaisanteries, des sarcasmes, de l'ironie et du mensonge poétique.

Les jeunes filles, amusées, discrètes, suivent de leurs yeux noirs, sans mot dire, mystérieuses et apparemment désintéressées, les durs exercices de séduction de leurs compagnons.

Les jours de grand rassemblement sont l'occasion pour l'étranger de découvrir une partie du moins de la complexe stratification de ce peuple. Chaque « caste », c'est-à-dire chaque groupe d'artisans, a sa danse. Danse, d'ailleurs, est un mot infirme : les castes théâtralisent leurs activités, les potentialisent, les valorisent par le rite. Le *fidiowailoubve* est le spectacle des forgerons : sauts, frappes, gestes amples miment la rencontre du feu et du fer. La sculpture est mise en scène, rendue « visible » pour l'assistance par le *fidio-laoubé*, la cérémonie des artisans du bois. Les tisserands dansent le *mabo*, qui explique tout sur la manière de confectionner le tissu, d'agencer un vêtement, de draper une belle femme.

Mais point n'est besoin de fêtes pour apprécier la beauté, l'élégance, la gaieté des Peuls : en saison de pluie, les pasteurs portent, s'ils en ont les moyens, le petit boubou bleu foncé en laine, jeté sur une culotte courte bouffante. Ils sont armés du poignard. Leurs femmes, en temps ordinaire, sont vêtues d'un pagne court de couleur noire qui est en fait de l'indigo très foncé. Si elles se détachent temporairement du groupe familial, pour faire une visite à un parent lointain ou se rendre au marché, elles en jettent un deuxième, de la même couleur, sur les cheveux et les épaules. Le plus extraordinaire spectacle que vous puissiez voir au Burkina, c'est un cortège de Peuls bororos : les hommes portent le grand chapeau de

paille tressée, de forme conique, souvent orné de plumes d'autruches, qu'on appelle le *malfari*.

L'autre grande culture nomade du Burkina est celle des Touareg (ou Tamacheks) et de leurs serviteurs, les Bellahs.

D'où proviennent les Touareg ? Ptolémée, géographe à Alexandrie, qui écrivit entre 126 et 141, et d'autres sources, datant du VIe siècle, nous renseignent : les Vandales fondent en Afrique du Nord un éphémère empire. L'empereur de Byzance, Justinien, reprend la baie de Carthage en 537. Les chroniques byzantines évoquent ce peuple étrange, de grands hommes au teint clair, guerriers redoutables, qui habitent la cité de Garamantes, dans le Fezzan. Puis c'est l'invasion arabe. Les Garamantes, ancêtres des Touareg, refluent vers le sud. Ils transforment les massifs montagneux du Sahara central, le Hoggar et le Tassili, en des forteresses. La montagne la plus élevée du Hoggar, le Tahat, s'élève à 3 300 mètres d'altitude. Paysage majestueux, énigmatique ! Les Touareg qui passent avec leurs interminables caravanes de chameaux, de chèvres, leurs tentes multicolores, leurs clans étendus et rigoureusement hiérarchisés, du Sahara libyen jusqu'au Burkina ont donné des noms, attaché des légendes à chacun des pics, vallées, gorges ou oasis de l'immense territoire.

Comment ont-ils réussi à préserver à tel point leur identité collective ? La force, la subtilité, l'extraordinaire richesse symbolique, matérielle de leur culture, l'organisation de leur économie, la division du travail entre les clans (appuyés jusqu'à récemment sur une main-d'œuvre de serfs noirs) en sont une réponse. Mais il y a plus : le Tassili et le Hoggar ont fourni des refuges inexpugnables. La France colonisatrice n'a réussi à conclure une convention durable avec les chefs touareg qu'en 1904.

Le système des classes chez les Touareg est essentiellement basé sur les liens de sang. Tout en haut de la pyramide sociale, il y a la classe aristocratique des Imaggaren (appelée aussi : Imochar). Ce sont les guerriers. Ils sont vierges de tout métissage. Ils ont le teint clair, les traits

marqués, de longs nez fins. Ces seigneurs ne touchent jamais un outil. Le travail manuel ? Ils ont horreur de cela ! Leur affaire, ce sont les chameaux, les chevaux : savants éleveurs, extraordinairement attentifs à leurs bêtes, ils réussissent généralement dans les pires conditions à maintenir, à reproduire un troupeau. Je décrirai tout à l'heure quelques exceptions à cette règle.

Au-dessous de cette aristocratie guerrière se situent les hommes libres. Ils sont vassaux des premiers. Souvent sur leur visage se devine la trace du métissage. Leur nom ? Les Imraden.

A la base de la pyramide, il y a la classe des Iraduellen : ils regroupent les artisans, les esclaves, les prisonniers. Ces serviteurs, sans droit dans les assemblées touareg, se chargent de l'agriculture (l'orge pousse sur des champs entretenus au voisinage des mares), des gros travaux domestiques (monter, démonter les tentes), de la garde diurne et nocturne des troupeaux. La classe des dominés est en fait assez composite : les Bellahs en font partie. Pour certains informateurs, ils constituent une ethnie à part. Ils ne sont pas esclaves. Mais, dans la société targui, ils ne jouissent d'aucune influence : ils proviennent d'ethnies sahéliennes différentes. Les Touareg ont un péché mignon : ils pratiquent avec une grande virtuosité l'art de la razzia. Attaquant par surprise, pillant, dévastant un campement rencontré au hasard ou détecté au cours de randonnées exploratoires, les guerriers touareg, avec leurs longues épées ciselées, ornées de versets du Coran, avec leurs fusils et leurs poignards intimident leurs victimes, les ramènent chez eux et en font des captifs à vie. Mais les Bellahs se recrutent aussi dans la couche des esclaves libérés.

Enfin, les artisans : ils fournissent à la société targui des produits essentiels et souvent admirablement fabriqués. Je me souviens des soirées passées auprès de familles de forgerons : le père, les fils accroupis devant le feu forgent patiemment, frappent, tournent, marquent à la fine lame des épées, les poignards destinés aux seigneurs. Les femmes servent le thé vert à la menthe, odorant et si fort que quelques gouttes suffisent pour vous priver de sommeil pendant toute une nuit ! Les gosses, leurs yeux

noirs grands ouverts, suivent avec admiration les gestes de leurs pères, de leurs oncles, de leurs frères aînés. Une atmosphère de tranquille gaieté, de bonheur calme règne dans les forges des Touareg. D'autres artisans, tout aussi exclus de la vie politique et militaire de la société, tout aussi frapppés par l'imbécile mépris des seigneurs, confectionnent les sacs de voyage, les selles de chameau, les étuis d'armes, les sandales aux longs lacets multicolores, les croix d'Agadès en argent, les dagues dans leurs fourreaux qu'on porte à l'avant-bras gauche, les cadenas en cuivre décorés pour fermer les grands sacs de cuir, les pendentifs en argent gravé, les oreillers de cuir aux dessins géométriques.

Les artisans de toutes les branches sont souvent issus de relations sexuelles, épisodiques ou de longue durée, entre des aristocrates guerriers ou des hommes libres d'une part, des femmes bellahs de l'autre. Ils sont appelés génériquement les *malem*.

Face à la société targui, les concepts analytiques de la sociologie occidentale restent souvent inopérants. Les nombreux auteurs européens qui cherchent des analogies dans le mode de production et la stratification féodale se trompent complètement. D'abord, la force de production « terre » ne joue pratiquement aucun rôle chez les Touareg. Ensuite, la vassalité est constamment réversible, ou du moins corrigée par des hiérarchies parallèles.

Les artisans, méprisés le jour, sont craints la nuit. Eux seuls manient les quatre éléments : le métal, le feu, la peau des animaux morts et le bois. Dans ce monde élémentaire habitent les *djinouns*, des esprits particulièrement puissants. Je trouve très belle cette croyance, terrorisante superstition chez les dominateurs guerriers : la beauté d'une lame ciselée se reflétant à la lueur du feu, les dessins cabalistiques d'une couverture de laine de chameau, les chatoiements des couleurs d'un sac de voyage en cuir de zébu ne peuvent être que d'origine surnaturelle. L'homme qui est capable de produire de tels effets ne peut être qu'inspiré par des esprits, guidé par eux, armé par eux. Les Imaggaren craignent les *djinouns*. Crainte qui se vérifie tous les jours : un aristocrate guerrier ou un homme

libre, même puissamment armé, s'écartera toujours au passage d'un forgeron. S'il est en voyage, il fera un grand détour pour éviter de passer trop près de l'atelier du sculpteur, de l'artisan du cuir, du tisserand de couverture, du fabricant de tente. Ces lieux sont les demeures des esprits. Tous les artisans accompagnent leur labeur de chants propres à leur métier respectif. Le Targui qui, sur son chameau, passe près d'un campement d'une famille d'artisans se bouchera les oreilles, détournera son regard. Le danger ? Le mauvais œil peut tomber sur lui. Sa femme peut perdre sa fécondité.

Parfois, les *malem* sont sédentaires, alliés à un clan targui qui les visite à certaines occasions. Parfois, ils sont attachés individuellement à une famille targui en mouvement. Ils ne sont généralement que de piètres musulmans, ne connaissant de la doctrine que les rudiments. L'ancestral héritage des signes pré-islamiques, des valeurs qui préexistent à la conversion se lit dans les ornements des tabatières (petits récipients longilignes où le Targui emporte son tabac noir), des couvertures, des gaines des épées. Aux formes géométriques et aux versets de la tradition islamique se mêlent d'étranges figures, des symboles dessinant des visages qui viennent du fond des âges.

L'hospitalité des Touareg s'exerce au profit de n'importe quel homme qui passe. Longues et compliquées cérémonies d'approche. Mais, une fois reçu dans le voisinage immédiat des tentes ou même assis en plein milieu du campement, l'accueil est chaleureux, souriant, la conversation, par interprète interposé, animée et constamment intéressante. Sur un plateau de cuivre arrivent les trois petits verres rituels, remplis de thé fumant.

La famille se compose d'un nombre de personnes relativement restreint : le campement est gouverné par un chef de tente, en général le seigneur le plus âgé, grand-père, père ou oncle des femmes, jeunes gens, jeunes filles, enfants et esclaves présents.

Les Touareg forment une société à tradition matriarcale.

Les femmes, d'une grande fierté, jouent un rôle central dans l'organisation de la famille. Leurs gestes, leurs regards témoignent d'une

totale liberté. Rien de l'être écrasé, craintif, obéissant au doigt et à l'œil qu'on trouve dans nombre d'autres sociétés traditionnelles du Burkina. La femme targui choisit librement son mari. Elle ne tolère à côté d'elle aucune autre épouse officielle. Elle divorce comme elle veut.

Une femme qui reprend sa liberté et quitte le campement (en général avec tous ses enfants) reçoit un statut social particulier : elle sera une *ahsis*, textuellement : une femme libre de tous les liens. Elle sera honorée au même titre que les épouses. La vie de la femme peul est difficile, fatigante, dure. L'*ahsis* ou l'épouse targui, par contre, n'a pas les mêmes soucis. Elle ne participe à aucun labeur. Elle surveille, commande l'installation du campement, puis le démontage des tentes et le chargement des tentes et des ustensiles de ménage, des couvertures, des plateaux, etc., sur les chameaux et les ânes de la caravane. Tous les travaux astreignants, y compris la préparation des repas, le soin des enfants, incombent aux femmes bellahs.

Les *ahsis* et les épouses sont les véritables gardiennes de la tradition. Elles possèdent souvent une grande érudition, une culture artistique et littéraire. L'histoire des Touareg est constellée de légendes, de grandes poétesses dont les chants épiques sont transmis de campement en campement, de génération en génération. Emmitouflés dans leur couverture autour du feu dans la nuit fraîche du Sahel, les hommes écoutent les récitations, les mélopées de leurs femmes. Ce sont elles qui sont les dépositaires de l'ancestrale langue du peuple et de l'écriture imagée qui s'appelle le *tifinar*.

Les femmes jouent de l'*imzad*, un violon ayant la forme d'une mandoline à une seule corde. L'hommage que la politique traditionnelle recommande d'offrir à une femme, c'est d'évoquer le grand nombre de ses admirateurs ! Plus les admirateurs sont nombreux, plus la femme se sent honorée. Cet honneur rejaillit sur son époux et sur tout le campement. Des cadenas en argent fixent les robes de laine, les tuniques indigo des femmes. Lorsqu'elles chantent, leur corps souple dans ces habits amples se meut avec une grande sensualité. Les récits, poèmes épiques et chants

des femmes tournent toujours autour des deux thèmes qui semblent préoccuper jusqu'à l'obsession tout Targui : la guerre, le courage, l'héroïsme, la force de caractère d'une part ; la passion, l'amour de l'autre.

Durant la dernière décennie, j'ai rencontré à plusieurs reprises et dans des conditions très différentes des dignitaires du peuple targui : en octobre 1984, j'ai été reçu dans la Willaya de Tamanrasset par Hadj Moussa Akalmoukh, frère du dernier *amenokal* (chef suprême) régnant des Touareg du Hoggar. A ses côtés, deux autres dignitaires qui, entre les autorités de la République algérienne et les fédérations touareg du Sahara algérien, maintiennent — à grand-peine parfois — des relations vivables : Abdelkrim Touhami, président de l'assemblée de la Willaya, et Ahmed Bakous, député d'In-Salah à l'assemblée populaire algérienne. La générosité intellectuelle, l'hospitalité, l'aide pratique de Hadj Moussa Akalmoukh m'ont donné accès à des informateurs, à des sources de la tradition targui précieux. Ils m'ont permis de comprendre au-delà de la connaissance livresque le fonctionnement, les valeurs de la civilisation targui.

Autre lieu, autre rencontre : en janvier 1984, dans le Nord-Est du Burkina-Faso. Sous l'immense tamarinier, un arbre centenaire couvert de lianes sèches, au bord des eaux saumâtres du Beli, Frebi Ag-Baï, chef de la fraction de Ti-n-Akof, parle d'une voix à peine audible des malheurs de son peuple. Ses paysans n'ont rien récolté durant l'hivernage. Dans les campements, les dernières provisions s'épuisent, les bêtes sont à bout de soif.

Le chef targui, drapé dans son vaste habit bleu, le visage masqué à demi par son cheich, porte, comme toute sa suite, l'épée au flanc. Il parle en tamachek à un jeune Peul, assis à ses côtés. Le Peul traduit en mossi. Et notre interprète, qui nous accompagne depuis Ouagadougou, nous relate les paroles du Targui en français. Le chef targui parle depuis plus d'une heure déjà. Ses fils, ses petits-fils, ses serviteurs l'entourent, accroupis à distance respectueuse, l'épée posée à portée de bras, le dos tourné au fleuve. Frebi Ag-Baï règne sur une société complexe d'au moins

10 000 âmes qui, en temps normal, nomadise le long de cet affluent du Niger, dans une vaste région sahélienne qui va de Gorom-Gorom (Burkina) en passant par Ansongo (Mali) jusqu'à Tera (Niger). Des milliers de zébus — fierté des Touareg ! — sont morts. D'autres ont été volés. D'autres encore sont partis avec leurs pasteurs bellahs vers le sud, vers la Côte-d'Ivoire, le Togo et le Nigeria. Frebi Ag-Baï est sans nouvelles des troupeaux qui, dès octobre déjà, avaient tenté d'atteindre les puits et les marchés du Sud. Dans le ciel blanc, le soleil devient rouge, le soir approche. Frebi Ag-Baï nous fait amener un mouton. Ses cuisiniers l'égorgent sous l'arbre, le dépècent, le grillent. Ag-Baï et sa suite s'éloignent. Le maigre mouton ne pouvant nourrir toute l'assistance, ils refusent de manger avec nous.

---

1. Jean-François Rolland, *Le Grand Capitaine*, Paris, Grasset, 1975 ; Michel Pierre, « L'affaire Voulet-Chanoine », in *L'Histoire*, n° 69, 1984, p. 67 s.
2. Albert Londres, *Terre d'ébène, La Traite des esclaves*, Paris, Albin Michel, 1929.
3. *Naba*, en moré, veut dire à la fois serviteur et maître.
4. Salfo Balima, *Genèse de la Haute-Volta*, Ouagadougou, Presses africaines, 1969.
5. Claudette Savonnet-Guyot, *État et Société au Burkina*, Paris, Karthala, 1986. Du même auteur, « Le prince et le *naba* », in *Revue politique africaine*, n° 20, 1985, p. 29 s.
6. Jacques Anquetil, *L'Artisanat créateur en Haute-Volta*, notamment le chapitre : « Les nomades », éditions Agence de coopération culturelle et technique, Paris, 1979, p. 57 s.
7. *Contes du Burkina*, recueillis par Louis Tauxier, Paris, EDICEF, 1985.
8. P. Riesman, « La réalisation de la liberté individuelle chez les Peuls », in *Revue de psychopathologie africaine*, 1970, VI, n° 3.

3

L’affrontement

Nos bras sont des branches chargées de fruits,
L’ennemi les secoue, l’ennemi nous secoue,
Jour et nuit,
Et pour nous dépouiller plus facilement, Plus tranquillement,
Il ne nous met plus la chaîne à nos pieds,
Mais à la racine de notre tête,
Ma bien-aimée.

Nazim Hikmet, *les Ennemis*
(trad. Hasan Guréh),
Éditeurs français réunis.

La misère

Avant d’examiner le combat difficile, indécis, marqué de victoires brusques et de défaites inattendues que menèrent Thomas Sankara et ses compagnons pendant quatre ans contre les ancestrales hiérarchies traditionnelles du pays, il nous faut considérer la société néocoloniale dans sa totalité : les classes bourgeoises et militaires compradores, numériquement peu nombreuses, mais économiquement quasi toutes-puissantes, fabriquées par le colonisateur et laissées sur place au moment de son départ, s’étaient dès l’indépendance servies des structures

traditionnelles pour maintenir leurs privilèges et se garantir le monopole du pouvoir politique.

En 1986, l'espérance de vie au Burkina est, en moyenne nationale et pour les deux sexes confondus, de 41 ans. Elle est de 33 ans pour les femmes vivant à la campagne. Or, près de 80 % des personnes vivent en milieu campagnard. L'existence d'une femme, d'une jeune fille est d'une dureté extrême. Les sécheresses successives ont accentué le processus de désertification par suite des nombreuses interventions de l'homme et des effets climatiques, rompant ainsi l'équilibre d'un écosystème déjà fragile. Le déboisement des zones rurales et urbaines est devenu un phénomène général et alarmant. Sur les 274 200 km^2 de superficie du pays, la superficie forestière qui, en 1986, est de 15 000 000 ha, régresse de 250 000 ha environ par an depuis 1980. En 1985, les besoins en bois de chauffe et de service atteignaient 5 300 000 m^3 et la production annuelle 3 500 000 m^3, d'où un déficit de 1 800 000 m^3.

Le Burkina-Faso est le neuvième pays le plus pauvre de la terre, si l'on considère le revenu par tête d'habitant ; sur la liste publiée par la Banque mondiale en 1990, le Burkina-Faso figure en 161e position.

A cause de l'incompétence et de la corruption des gouvernements successivement mis en place, surveillés, contrôlés et culturellement dominés par l'ancienne métropole, le Burkina est aujourd'hui encore couvert de plaies. Il est presque totalement dépourvu d'industrie. Les terres arables, à l'exception de celles du Sud, sont pour la plupart arides, difficiles à cultiver et peu fertiles. 25 % seulement des terres cultivables sont effectivement exploitées. Le rendement céréalier est de 540 kilogrammes par hectare, alors qu'il est de 4 883 kg/ha en France ! En 1986 encore, 20 % seulement des enfants en âge d'aller à l'école sont scolarisés. Il existe plus de 7 000 villages au Burkina, mais seulement 1 300 écoles. En 1985, il manquait, tous degrés confondus, 18 000 instituteurs et professeurs. Pour la seule classe de sixième, 3 300 places étaient disponibles alors qu'en 1985, 22 000 enfants auraient dû

théoriquement passer en sixième. Le bilan du commerce extérieur est en permanence déficitaire. Le sucre produit dans la plaine, à l'ouest de Bobo-Dioulasso, revient 18 % plus cher que le sucre importé.

Un retour à la récente histoire du pays est indispensable.

La Première République est proclamée par la mince bourgeoisie compradore, fabriquée par le colonisateur, le 11 décembre 1958. L'indépendance viendra le 5 août 1960. Son premier et unique président, le très corrompu Maurice Yameogo, est renversé par les syndicats, puissants au Burkina, et le peuple mécontent, en 1966. Le président de la Deuxième République est un vieux général débonnaire issu de l'armée coloniale, le général Sangoulé Lamizana. En 1977 débute la Troisième République : Lamizana, confirmé par des élections générales relativement libres, reste président. Mais sa gestion est catastrophique : le coût de la vie augmente, le pouvoir d'achat baisse en ville et à la campagne, des grèves éclatent, la répression et la corruption sévissent. 25 novembre 1980 : le colonel Saye-Zerbo, aidé de jeunes officiers et sous-officiers, appuyé par les syndicats — dont le principal leader est Soumané Touré — et le Front progressiste voltaïque (FPV) — dirigé par l'historien de réputation internationale Joseph Ki-Zerbo —, prend le pouvoir. Mais, rapidement, le nouveau pouvoir s'enlise. C'est la rupture avec les syndicats. Le 7 novembre 1982, Saye-Zerbo est renversé. Jean-Baptiste Ouedraogo, un pâle médecin militaire, lui succède.

Le 4 août 1983, le mouvement populaire dirigé par Sankara arrive au pouvoir. Il commence à mettre en œuvre presque immédiatement les réformes sociales, économiques, culturelles profondes qui le mettent en contradiction avec les ancestrales hiérarchies traditionnelles.

La femme est l'avenir de l'homme

Dans toutes les sociétés humaines et notamment en Afrique subsaharienne, les femmes détiennent un pouvoir formidable : elles sont les dépositaires des valeurs fondatrices de la société, les gardiennes du savoir intime des hommes. De génération en génération, elles transportent l'identité d'un peuple. Ce sont les femmes qui abritent la mémoire collective non ritualisée et donc la plus profonde. Ce sont elles qui donnent la vie, assurent sa permanence, son épanouissement sur terre. Elles sont le réservoir, le conservatoire des biens symboliques. Les Touareg disent : « Au moment de mourir, chaque homme prononce le nom de sa mère. » Et Charles Aznavour, subtil observateur de la psychologie des hommes de la société marchande, chante dans l'une de ses plus belles chansons :

> Tout ce que j'ai appris dans le regard des femmes,
> ni le fer ni le feu n'y pourront jamais rien…

Ce pouvoir est admiré et craint à la fois. Aimé Césaire, poète de la diaspora, dit cette ambiguïté :

> Vous avez touché aux femmes,
> Vous avez frappé un roc,
> Vous avez fait basculer un rocher…
> Vous serez écrasés[1].

La libération culturelle d'un peuple, le changement profond et définitif des mentalités passent donc par les femmes. Thomas Sankara l'avait compris.

Au Burkina comme partout ailleurs dans le tiers monde, la femme est la prolétaire du prolétaire, l'opprimée de l'opprimé, l'esclave de l'esclave.

Chez la quasi-totalité des grands peuples du Burkina, la femme assure

toute seule l'éducation, l'alimentation, la subsistance de l'enfant jusqu'à l'âge de sept ans. Avec leurs propres enfants mineurs et ceux que le lignage leur confie, les femmes forment une communauté fermée. Une seule protection (toute relative) : les grossesses sont espacées du fait que tout rapport sexuel est interdit pour une durée de deux ans, c'est-à-dire pendant le temps d'allaitement du bébé.

La discrimination économique frappe de plein fouet les femmes. Regardons la situation telle qu'elle se présente chez les Mossis : les terres appartiennent généralement à la collectivité villageoise. Avant la révolution, la gestion des terres, c'est-à-dire leur distribution, la protection, le bornage, etc., était confiée au Maître de la terre. Nous verrons aux pages 294-299 les nouvelles méthodes de gestion. Mais la gestion des terres n'est une affaire importante que s'il existe encore dans le voisinage des terres vierges. Dans les régions surpeuplées du plateau mossi, tel n'est évidemment pas le cas. La cession des terres à des tiers peut être autorisée, la vente jamais. Chaque lignage possède ses terres depuis l'arrivée du premier ancêtre dans la région. C'est le chef du lignage — à ne pas confondre avec le chef de famille (appelé aussi chef du ménage) — qui répartit les terres lignagères entre les différents membres en fonction de leurs besoins et de leur force de travail.

Dans leur contribution à l'ouvrage collectif *Femmes et Développement en Afrique de l'Ouest*[2], Joséphine Ouedraogo et Jean-Pierre Ouedraogo identifient trois catégories principales de terres cultivées en pays mossi :

— les *terres de case* sont constituées de petites parcelles disposées directement autour de la concession ; on y cultive du maïs, du sorgho rouge, de l'arachide et parfois du petit mil, les légumes et feuilles à sauce. Ces terres ne sont jamais laissées en jachère : elles sont fumées par les déchets animaux et domestiques. La production des champs de case est consommée avant celle des champs de brousse ; elle intervient comme aliment d'appoint aux mois d'août et septembre, lorsque les autres réserves alimentaires sont épuisées ;

— les *terres de brousse* sont situées à une certaine distance du village et occupent de plus grandes superficies. On y cultive généralement un ou deux types de produits (sorgho rouge ou blanc, petit mil, coton pour certains). Les terres de brousse sont exploitées de façon continue jusqu'à épuisement total ; les baisses de rendement au bout de dix à quinze ans d'exploitation obligent les agriculteurs à mettre les terres en jachère pour la même durée. Ce système de jachère longue est possible dans les régions disposant encore de terres vierges. Sur le plateau mossi, les jachères ne durent que de trois à cinq ans, et ce système a pratiquement disparu dans certaines zones à cause du surpeuplement ;

— les *terres de bas-fonds* sont les plus riches, mais elles sont moins nombreuses que les précédentes. Elles sont destinées à la culture du riz, des produits maraîchers et des arbres fruitiers.

Il va sans dire que dans la distribution des terres par le chef lignager la femme ne reçoit toujours que les terres les plus éloignées, les moins fertiles. Image coutumière du Burkina : de longues files de femmes en marche sur les pistes dès l'aube, portant leur plus petit dans un bout de tissu noué autour des hanches, les autres enfants trottant à côté d'elles. Elles portent la houe sur l'épaule, quelques provisions, une jarre d'eau dans une main libre. Alignées dans les champs, courbées pendant des heures sous le soleil, elles sarclent, creusent les rigoles pour l'irrigation, retournent la terre, plantent.

Les femmes ont une large autonomie économique. Nous venons de le dire : elles assurent elles-mêmes la subsistance de leurs enfants jusqu'à l'âge de sept ans. Tout ce qu'elles doivent acheter pour elles-mêmes — pagnes, sandales, parures, mais aussi les médicaments, les ustensiles de cuisine, *etc.* —, c'est elles qui le paient. Les femmes ont leur champ. En pays mossi, celui-ci s'étend en moyenne sur 0,25 jusqu'à 1 hectare. La femme a son budget à part. Elle fait elle-même son beurre de karité, sa bière de mil. Si, par miracle, elle produit un surplus, elle le vend au marché. Mais elle doit aussi contribuer lourdement au budget familial : l'homme apporte les céréales et la viande, la femme tout le reste. Dans les

régions où se déploient des plantations dites « coloniales » et dont les produits sont destinés à l'économie monétaire — exemple : le coton —, la femme fournit sa force de travail au même titre que l'homme.

L'autonomie budgétaire de la femme est durement payée : un rapport de l'Orstom indique que le temps moyen journalier de travail pour les hommes entre 15 et 60 ans est de 5, 6 heures en moyenne annuelle. Il est le double pour les femmes.

La corvée de l'eau. Les femmes doivent chercher l'eau pour la famille : au Burkina, les précipitations annuelles sont, en 1986, de 300 mm dans la partie sahélienne au nord pour atteindre 1 000 mm dans l'extrême Sud-Ouest en passant par des zones de 700 et 900 mm au Centre et à l'Ouest.

La mauvaise répartition des pluies dans l'espace et dans le temps, les conditions géographiques et géologiques du territoire sont la cause de la rareté des ressources en eau superficielle et souterraine.

A cette situation s'ajoute le phénomène de la sécheresse qui a commencé vers 1970 et qui sévit dans le Nord en s'étendant progressivement à tout le territoire. Ce phénomène n'est pas nouveau ; il s'est manifesté ponctuellement dans le passé et est revenu quelquefois avec plus d'ampleur. Mais la sécheresse qui a débuté vers 1970 prend de plus en plus un caractère permanent. Ses effets sur l'environnement sont désastreux, et l'écologie est perturbée à tel point qu'un retour à une situation normale et équilibrée paraît peu probable.

Une enquête faite dans la région de Tikaré en pays mossi (50 000 habitants, 22 villages) indique qu'aux abords de la plupart des cases, les femmes ne trouvent plus d'eau à moins de 20 km.

Autre corvée imposée aux femmes : celle du bois. Le déboisement des zones rurales et urbaines, provoqué aussi bien par les interventions humaines que par les variations climatiques, rend leur tâche très difficile. Où trouver du bois pour la cuisson ? Il y a cent ans, le Burkina était, en son centre et dans ses terres méridionales, couvert de forêts. Aujourd'hui, les plateaux centraux où habitent la grande majorité des paysans sont une steppe grise où ne poussent que quelques baobabs centenaires, des

buissons secs, des petits arbustes calcinés par le soleil, dévastés par les chèvres. Chaque jour, les femmes doivent trouver des branches sèches, déterrer des racines, un tronc pour faire le feu du soir.

Chaque jour les femmes font ainsi le long trajet du bois, portent sur leur dos courbé, fatigué, de lourdes charges.

Le chef de famille qui, sur ses terres, plante des cultures commerciales — coton, sucre, *etc.* — ne cède guère d'argent liquide à la femme. Il faut donc que celle-ci se débrouille toute seule pour trouver l'argent dont elle a besoin pour les vêtements des enfants mineurs, les médicaments, les fournitures scolaires, ses propres habits. Elle confectionne les vêtements pour toute la famille. Mais il faut acheter les tissus. La plupart des femmes passent donc une bonne partie de la nuit à confectionner de la bière de mil, des plats préparés, du riz décortiqué qu'elles vendent ensuite au marché. Elles vendent aussi de l'artisanat, du cola, des épices et éventuellement du bois.

Élever une famille au Burkina est une aventure souvent dramatique : la situation sanitaire, notamment des petits enfants entièrement à la charge de la femme, est précaire. Les maladies transmissibles sont responsables de plus de 60 % des décès en 1986. La mortalité infantile est imputable aux facteurs suivants :

— l'insuffisance de la couverture en services obstétriques et en services de santé maternelle et infantile entraînant de plus une forte mortalité maternelle (6,5 %) ;

— la malnutrition protéino-calorique, particulièrement sévère pendant la période de sevrage ;

— les maladies infectieuses telles que les infections broncho-pulmonaires, la rougeole, la méningite ;

— les maladies parasitaires comme le paludisme et la bilharziose ;

— les maladies gastro-entériques, et plus particulièrement les diarrhées.

Comme autres facteurs de mortalité générale, on constate :

— l’insalubrité de l’environnement, singulièrement aggravée par le faible taux d’équipement en latrines de bonne qualité (38 % en zone urbaine et à peine 5 % en zone rurale en 1986) ;

— l’approvisionnement insuffisant en eau potable, surtout en zone rurale ;

— l’insuffisance de la couverture en infrastructures sanitaires : 56 % seulement de la population se trouve à 5 km au plus d’un poste sanitaire, lequel ne dispose souvent que de moyens thérapeutiques et diagnostiques rudimentaires[3].

En Afrique sahélienne, la vie professionnelle des femmes n’est souvent qu’un interminable calvaire. Je pourrais multiplier les descriptions, les exemples. Je n’en cite plus qu’un seul. Le pire peut-être : l’esclavage du pilon.

L’alimentation sahélienne est à base de mil. La soupe de mil, la galette de mil, garnies, selon le revenu familial, de quelques os, ailes ou cuisses de poulet, un peu de légumes, parfois un morceau grillé de chèvre. Piler les grains de mil, les transformer en farine fine est un travail de longue haleine : pour une femme chargée d’une grande famille (qui se réunit dans la cour pour le repas principal à la fin de l’après-midi, lorsque le soleil doré, d’une douceur infinie, inonde la campagne) manier le pilon constitue un travail harassant qui s’ajoute à tous les autres. Il faut piler dès 14 heures.

L’existence féminine ici décrite connaît bien sûr des exceptions : elles sont rares. En ville, les femmes de la petite bourgeoisie Salariée (des épouses de fonctionnaires pour la plupart) travaillent infiniment moins. Souvent même, elles se déchargent complètement sur des bonnes, à peine rémunérées et fréquemment maltraitées. Les épouses des grands féodaux — à la ville comme à la campagne — constituent un autre cas à part : parées de bijoux, hautaines et paresseuses, elles ne se salissent jamais les mains. Elles ont toujours été entourées d’une nuée de servantes qui les habillent, les peignent, les soignent, apportent l’eau, cuisinent, tiennent

en ordre la maison. La révolution d'août n'a pas — hélas — changé grand-chose à cet état de fait.

Lundi 23 février 1987 : dans le petit bureau blanc de Joséphine Ouedraogo. Belle jeune femme de trente-quatre ans, Joséphine Ouedraogo est sociologue de formation. Elle a été durant des années directrice des études de l'Autorité pour l'aménagement des vallées des trois Voltas (AVV). Elle était de 1983 à 1987 ministre de l'Essor familial et de la Solidarité nationale du gouvernement Sankara. Nous discutons du nouveau Code des personnes et de la famille.

Joséphine Ouedraogo, tout à coup, s'arrête : « Aucun code ne pourra rendre le bonheur aux enfants ! Nous faisons ce que nous pouvons : ces milliers et milliers d'enfants abandonnés, qui errent sur nos chemins, nous tentons de les recueillir, de les nourrir. Deux maisons ont été inaugurées à Ouagadougou. Mais il en arrive de nouveaux tous les jours… » Le ministre Ouedraogo, soudainement, parle avec une colère froide. Encore un mythe qui vole en éclats ! Les Européens ont coutume de considérer avec attendrissement ces petits gosses noirs aux grands yeux étonnés que des femmes douces enveloppent dans des tissus multicolores et fixent sur leur dos. Bonheur des enfants en Afrique, cajolés, aimés de tous… Cruelle méprise ! Les chiffres révèlent une réalité impitoyable : de très nombreuses paysannes n'ont tout simplement pas le temps nécessaire pour s'occuper de chacun de leurs multiples enfants. Ces gosses alors couchent dans les champs, errent sur les grandes routes, s'accrochent à un camion, tentent leur chance en ville, couchent enveloppés de cartons crasseux au bord des hangars, se nourrissent de détritus.

Thomas Sankara, chef de l'État du Burkina, me dit le 27 février, dans son austère bureau du palais, inondé de soleil : « Combien de fois, mes frères et moi, n'avons-nous pas fait les poubelles de l'hôtel Indépendance de Ouaga pour nous nourrir ! »

Dès 1983, le pouvoir populaire avait fait des progrès impressionnants : en cette année-là, la mortalité infantile, la plus élevée du monde, était de

187 ‰. En 1986, elle était tombée à 167 ‰. Taux toujours parmi les plus élevés du monde, mais taux en déclin qui prouve que les mesures massives en faveur de la petite enfance portaient lentement leurs fruits. Deux millions d'enfants ont été vaccinés contre cinq fléaux coutumiers d'Afrique (poliomyélite, tétanos, rougeole, etc.) en 1986. De même, la scolarisation a progressé durant les derniers trois ans : 23 % seulement des enfants entre 7 et 13 ans allaient à l'école sous le régime néocolonial. Ils sont 31 % aujourd'hui (premier trimestre 1987). Malgré tout cela, au moment de l'assassinat et du renversement du régime populaire, la situation des enfants reste dramatique.

Tout changement social passe par les femmes. Le changement collectif des valeurs sociales dominantes comme celui plus intime, plus secret des motivations et références symboliques individuelles.

La bataille qui se jouait récemment au Burkina opposait les valeurs ancestrales des sociétés traditionnelles qui, pendant de longs siècles, avaient régné sur l'esprit des hommes, aux symboles, signes et motivations nouveaux que tentait d'implanter dans la conscience collective le pouvoir révolutionnaire.

Le combat entre ces deux cultures qui se livrait au plus intime des êtres n'est que difficilement mesurable par les techniques d'enquêtes sociologiques. Cependant, aux deux niveaux — celui de l'affrontement collectif comme celui du déchirement intime — le rôle joué par les femmes était déterminant. Paul Claudel a saisi intuitivement cette évidence. Dans son *Journal*, il écrit : « Pour arracher l'homme à lui-même jusqu'aux racines, pour lui donner le goût de l'autre, cet avare, ce dur, cet égoïste, pour lui faire préférer monstrueusement cet autre à lui-même, jusqu'à la perdition de l'âme et du corps, il n'y a qu'un instrument approprié : la femme. Il y a ce cric. »

Fin février, une nuit, très tard : Sankara me remet vingt-neuf pages d'un manuscrit tapé à la machine, surchargé et rendu presque illisible par des corrections de sa main. C'est le discours qu'il doit prononcer à un

meeting de masse au stade de Ouagadougou, le 8 mars, Journée mondiale de la femme. « Le souffle n'y est pas. Cela manque de vigueur. Pouvez-vous le revoir, me suggérer des arguments plus percutants ? » Et, comme pour s'excuser de me demander ce menu service, il ajoute : « Vous comprenez, j'ai vu mourir ma sœur… de misère. Je ne peux oublier le calvaire qu'a enduré ma mère. »

Le gouvernement révolutionnaire tenta de mettre en œuvre deux séries de mesures qui, chacune, visaient à transformer de fond en comble l'existence des femmes :

1. La lutte contre l'aliénation sociale, l'oppression psychologique : les mariages forcés, le système de la dot, la vente des fillettes, la polygamie.

2. Le combat contre les mutilations rituelles du corps féminin : l'excision, l'infibulation.

A la vive surprise des révolutionnaires, chacune de ces stratégies provoqua la résistance acharnée d'une partie des femmes !

Le Code des personnes et de la famille, dont la promulgation avait été annoncée plusieurs fois, fut constamment remis sur le métier. Un premier projet était né de discussions menées dans tous les comités de quartier de toutes les villes, et dans chacun des comités de chacun des plus de 7 000 villages. Une commission nationale de codification réunit ensuite toutes les suggestions. Puis, le deuxième projet redescendit à la base, suscitant de nouvelles et interminables contestations ! Au moment du renversement du gouvernement populaire, le Code était toujours et encore à l'état de simple projet.

Regardons l'une après l'autre les deux séries de mesures proposées par le gouvernement révolutionnaire pour mettre fin à l'exploitation, la discrimination, la mutilation des femmes.

1. La première série de mesures : celle qui voulait abolir la polygamie, le mariage forcé, la vente des fillettes, le système de la dot. Je commence

par reproduire les propositions du gouvernement telles qu'elles étaient énoncées dans le projet du Code. Nous analyserons ensuite les résistances, les protestations, les contradictions qu'elles généraient.

> *Article 287.*
> Dans le but de favoriser le plein épanouissement des époux, de lutter contre les entraves socio-économiques et les conceptions féodales, la monogamie est consacrée comme la forme légale du mariage.
>
> *Article 288.*
> Aucun effet juridique n'est attaché aux formes d'unions autres que celle prévue par le présent code, notamment les mariages coutumiers et les mariages religieux.
>
> *Article 289.*
> Le mariage résulte de la volonté libre et consciente de l'homme et de la femme de se prendre pour époux.
> En conséquence, sont interdits :
> — les mariages forcés, particulièrement les mariages imposés par les familles et ceux résultant des règles coutumières qui font obligation au conjoint survivant d'épouser l'un des parents du défunt ;
> — les empêchements et les oppositions au mariage en raison de la race, de la caste, de la couleur ou de la religion.
>
> *Article 290.*
> Le mariage repose sur une égalité des droits et des devoirs entre époux.
>
> *Article 291.*

Les enfants jouissent de droits égaux sans exception aucune et sans distinction ni discrimination fondées sur l'origine de la naissance.

Article 293.
Le mariage ne peut être contracté qu'entre un homme âgé de plus de vingt ans et une femme de plus de dix-sept ans, sauf dispense d'âge accordée pour motif grave par le tribunal civil.
Cette dispense d'âge ne peut être accordée en aucun cas pour un homme ayant moins de dix-huit ans et une femme ayant moins de quinze ans.

Article 300.
Le versement d'une dot, soit en espèces, soit en nature, soit sous forme de prestations de service, est interdit.

Article 301.
Aucun des époux ne peut contracter un second mariage avant la dissolution du premier.

Article 303.
En ligne directe, le mariage est prohibé entre tous les ascendants et descendants et les alliés dans la même ligne.

Article 304.
En ligne collatérale, le mariage est prohibé :
— entre le frère et la sœur consanguins ou utérins ;
— entre l'oncle ou le grand-oncle et la nièce et la petite-nièce ;
— entre les cousins germains et les cousins issus de germains.

Article 305.

> Le mariage est prohibé en ligne collatérale entre alliés jusqu'au troisième degré, à moins que la personne qui a créé l'alliance ne soit décédée.

Derrière ce langage juridique sec et ennuyeux, se profilent des conflits sociaux, des bouleversements de valeurs considérables. En fait, tout l'édifice de la société traditionnelle est ici attaqué.

Plus de 80 % des habitants du Burkina vivent à la campagne. Or, en milieu rural, de tout temps, les mariages sont arrangés. Dès leur plus jeune âge, les fillettes font l'objet d'âpres et complexes négociations entre les chefs de lignage et de famille. Des alliances compliquées sont nouées au moyen de la femme. Dans la société traditionnelle, la dot joue un rôle crucial : le prix de vente d'une femme permet d'augmenter le patrimoine d'une famille. Ou, au contraire, elle appauvrit considérablement la famille qui achète la femme. Mais cet appauvrissement est passager : la femme achetée va mettre au monde des enfants, elle va elle-même travailler — et durement ! — dans l'enclos et sur les champs de la famille acheteuse. Elle va donc créer des richesses, augmenter la main-d'œuvre productive, donner elle-même naissance à des fillettes qui seront à leur tour vendues à d'autres familles contre des dots. La dot est constituée en argent liquide, plus fréquemment en bœufs, chèvres, lots de tissus, *etc.*

Réforme profonde : dans le code de Sankara, les mariages arrangés sont interdits. L'homme choisit librement son épouse, la femme librement son mari. Finies les négociations compliquées entre chefs de famille et de lignage. Finie la dot ruineuse. D'objet silencieux, inerte et soumis, la femme devient le sujet actif de sa propre histoire. Terminée la tutelle terroriste du père, du frère aîné, de l'oncle.

Réforme profonde également en ce qui concerne le divorce : il s'obtient soit par consentement mutuel, soit par jugement du tribunal populaire. La femme maltraitée peut s'en aller comme elle veut avec ses enfants mineurs et retourner dans sa famille d'origine sans que cette

famille doive payer une compensation exorbitante. A l'intérieur du couple, une égalité économique, juridique s'établit. La toute-puissance de l'homme, son emprise totalitaire sur la femme disparaissent. La femme devient, un être libre, adulte et respecté.

Autre bouleversement : les degrés de parenté sont à respecter. Dans les négociations coutumières, les règles de l'interdit de l'inceste sont souvent violées. Les articles 303 et 306 du projet du Code interdisent les unions entre ascendants et collatéraux jusqu'au troisième degré. Terminé le règne matrimonial des oncles vieillissants épousant leurs nièces mineures.

La monogamie est proposée comme principe fondateur de tout l'édifice matrimonial nouveau.

Mais comment se passaient les choses au Burkina ? Très mal ! Dans l'avant-propos de ce livre, j'ai dit que, dans les sociétés du tiers monde et notamment celles d'Afrique, la bataille entre valeurs ancestrales et valeurs nouvelles est indécise. Le Burkina de Sankara ne faisait pas exception. Bataille passionnante, constamment mouvante où le volontarisme du gouvernement révolutionnaire était fréquemment mis en échec par des mentalités traditionnelles plus dures, plus résistantes que la pierre.

D'abord la monogamie. Elle était la priorité des priorités pour les révolutionnaires. Joséphine Ouedraogo : « Les femmes ne veulent pas de la monogamie… nous avons des problèmes. Les camarades les plus conscientes, les plus déterminées de l'UFB et des CDR nous font des reproches… elles disent que nous ne comprenons rien à leur situation. »

La polygamie défendue par les militants de l'UFB ? Ma surprise fut totale. Mais au fur et à mesure que progressait ma discussion avec Joséphine, je comprenais lentement toute l'inextricable complexité de la situation. La polygamie est une structure sociale très répandue en milieu rural. Or, pour les femmes surexploitées, surchargées de tâches productrices, ménagères multiples, vivant une grossesse après l'autre, la polygamie procure des avantages. Dans un ménage polygame, les corvées

domestiques sont divisées par trois ou quatre. La seule arme des femmes pour lutter contre leur fatigue est de travailler par roulement. Autre avantage du régime polygame : le mari est moins volage, trompe moins sa (ses) femme (s). La femme vit dans une stabilité affective plus grande. Elle a des garanties économiques. Le mari ne risque pas à chaque instant de quitter la maison, de dissoudre le foyer. La polygamie crée des espaces de liberté pour la femme. Ces espaces compensent largement l'aliénation que ce régime matrimonial provoque.

Comme me le disait une paysanne : « Lorsqu'il y a quatre femmes dans une cour, nous pouvons nous distribuer les tâches. » Un peu de repos quotidien, un espacement de grossesses, une fragile illusion de liberté, voilà ce que procure le régime polygame.

Pour toutes ces raisons, la polygamie *ne peut être réduite à une simple question de génération :* les hommes, les femmes de tous les âges y adhèrent (ou plus rarement : la rejettent). Exemple : celui de la famille de mon ami Théodore Konseica. Il est le fils du chef du village de Pissi, dans le district de Saponé. Son père Tibo avait 20 femmes. 71 enfants assistaient à son enterrement. Théodore, 29 ans, est inspecteur des PTT à Ouagadougou ; il est monogame, père d'un enfant. Son frère par contre, 34 ans, qui est le successeur de Tibo comme chef de village, est polygame et a 5 femmes. La femme de Théodore a 28 ans. Elle combat farouchement la polygamie. La plus âgée des 5 femmes du frère aîné, successeur de Tibo, n'a que 22 ans. Elle défend le régime polygame.

Abolir tout cela d'un trait de plume ? Beaucoup de femmes — et parmi elles les plus conscientes — n'en veulent pas.

La ministre de l'Essor familial et de la Solidarité nationale est révoltée. A un certain moment de la conversation, elle se lève, va dans la salle voisine, revient avec un épais volume usé : le tome XI des *Œuvres complètes* de Marx et Engels, d'une édition soviétique en langue française. Elle ouvre le livre. Me le tend. Dans la lumière vacillante de la lampe, je découvre les pages annotées, soulignées et commentées de sa main de *La Sainte Famille*. Cet ouvrage fut rédigé par le jeune Karl Marx en

collaboration avec Friedrich Engels durant leur premier exil à Paris, et publié en 1845. Je lis la page encadrée au crayon rouge que me tend la ministre :

« La jeune fille n'est-elle pas une marchandise exposée à qui veut en négocier l'acquisition et la propriété exclusive ?… De même qu'en grammaire deux négations valent une affirmation, l'on peut dire qu'en négoce conjugal deux prostitutions valent une vertu (…).

« Le changement d'une époque historique se laisse toujours déterminer en fonction du progrès des femmes vers la liberté parce que c'est ici, dans le rapport de la femme avec l'homme, du faible avec le fort qu'apparaît de la façon la plus évidente la victoire de la nature humaine sur la brutalité. Le degré de l'émancipation féminine est la mesure naturelle du degré de l'émancipation générale (…).

« L'avilissement du sexe féminin est un trait essentiel à la fois de la civilisation et de la barbarie, avec cette seule différence que l'ordre civilisé élève chacun des vices que la barbarie pratique en mode simple, à un mode d'existence composé, à double sens, ambigu et hypocrite… *Personne n'est plus profondément puni que l'homme du fait que la femme est maintenue dans l'esclavage.* »

Joséphine Ouedraogo reste longtemps silencieuse. Puis d'une voix insistante, presque désespérée, elle me demande : « Marx et Engels ont raison, n'est-ce pas ? »

Évidemment qu'ils ont raison, ces vieux prophètes de 1845 ! Mais cela ne change rien à l'affaire : au Burkina-Faso, en 1987, des dizaines de milliers de femmes ne veulent pas de la monogamie.

Les mentalités évoluent plus lentement que les glaciers. Malgré tous les discours d'avant-garde, toutes les interminables discussions dans les quartiers, les assemblées, les villages, malgré des milliers d'assemblées populaires, de brochures, d'émissions de radio et de cours de conscientisation organisés par l'UFB (Union des femmes du Burkina), le mariage forcé, en 1987 encore, est la règle.

Mais attention : le mariage sahélien n’a rien à voir avec l’institution du même nom de la civilisation judéo-chrétienne. Le mariage africain est centré presque exclusivement sur la reproduction, sur les enfants. Les notions d’adultère, de fidélité des corps, etc., sont étrangères aux hommes, aux femmes des grandes civilisations sahéliennes. La reproduction de la famille, la fertilité, la permanence de la vie sur terre sont ses notions centrales. Exemple : chez les Gourounsis, au sud du pays, une femme doit donner naissance à un enfant avant le mariage ; une femme ne peut être donnée en mariage — même si l’alliance entre les deux familles impliquées a été conclue de longue date — si elle n’a pas déjà prouvé sa fertilité. Chez les Dagaris, autre grand peuple paysan du Faso, la femme quitte le foyer pendant une semaine par an pour vivre temporairement avec un amant librement choisi. Chez les mêmes Dagaris, il existe une autre coutume : lorsque le mari émigre, il doit lui-même désigner son remplaçant. Lorsque, après des années de travail dans les plantations de Côte-d’Ivoire, du Ghana, il revient au foyer, les enfants nés en son absence sont reconnus comme les siens. En bref : dans pratiquement toutes les grandes civilisations sahéliennes, la liberté sexuelle de la femme ne fait guère problème. L’adultère est un concept inconnu. Ce qui seul compte, c’est l’enfant.

Cette belle et juste conception du désir n’est pas partagée par tout le monde : les classes sociales petites-bourgeoises des villes, notamment, qui sont ravagées par l’influence judéo-chrétienne, endoctrinées par les missionnaires catholiques ou protestants, pratiquent des relations matrimoniales répressives au même titre que les Européens. La virginité pour eux est une valeur inaltérable comme l’est la soi-disant fidélité. La moindre transgression de ces deux tabous provoque des drames épouvantables. Dans ces classes bourgeoises et petites-bourgeoises du fonctionnariat urbain, l’hypocrisie la plus joyeuse règne : les femmes sont brimées par vertu. Les hommes pratiquent la relation extraconjugale sans en assumer la moindre responsabilité, ni reconnaître les enfants ainsi conçus. La prostitution fleurit. Le mariage répressif, hypocrite est

également de règle dans la plupart des foyers musulmans. Comme la religion judéo-chrétienne, l'islam doctrinaire et détourné de sa source initiale étend sur la femme son empire liberticide.

Quelques mois après la victoire de la révolution, avaient été créés partout dans le pays des Tribunaux révolutionnaires populaires de conciliation (TPRC). Il s'agit d'une institution remarquable qui tente d'allier la vieille tradition de la palabre villageoise aux exigences de justice nouvelles formulées par l'avant-garde. Les femmes, les hommes du village élisent leurs délégués judiciaires pour la durée d'une session. Tout le monde, au-dessus de seize ans, peut voter.

Les TPRC se composent d'un président, d'un vice-président et de deux juges. Leur élection se fait de la façon suivante : l'assemblée du village se réunit au jour de l'élection. Tout le monde peut se porter candidat. Un fût est posé au milieu de la place. Tous les candidats, à tour de rôle, montent sur le fût. Le président de l'assemblée demande à la foule : « Connaissez-vous cet homme (cette femme) ? Se querelle-t-il avec ses voisins ? » Si, dans la foule, quelqu'un a quelque chose à reprocher au candidat, le candidat répond. Si la réponse n'est pas convaincante, il doit descendre du fût. Sa candidature est écartée. Lorsque tous les candidats ont été examinés, le président de l'assemblée procède à l'élection. Les candidats retenus sont alignés sur une rangée au milieu de la place. Le président demande aux habitants de se ranger derrière le candidat de leur choix. Les quatre candidats derrière lesquels, en file indienne, se rangent le plus de personnes sont proclamés élus. Entre eux, ils désigneront le président du tribunal et le vice-président.

Le tribunal se réunit devant le village assemblé sous le grand baobab au centre de la place. Palabres colorés, sans fin, interrompus par les cris, les rires, des petits drames individuels. Du nord au sud, de l'est à l'ouest du pays, j'ai assisté à de nombreuses assemblées de TPRC.

Celles de ces assemblées qui m'ont laissé le souvenir le plus vivace sont celles que j'ai vécues en pays gourounsi. Les Gourounsis sont un

peuple très attachant, gai, joyeux, habité d'un tempérament explosif. Ils vivent dans l'extrême sud du pays, à cheval sur la frontière avec le Ghana. Les Gourounsis connaissent — exception rare au Faso — une opulence relative. Leur savane est fertile. De larges forêts bordent leurs champs. Un grand parc national, peuplé de lions, d'éléphants, de phacochères, de gazelles, de buffles s'étend sur leur territoire.

A Nasinga, des chercheurs canadiens, américains, anglais ont installé un « Game Ranch », des postes d'observation, des laboratoires. Seize zoologistes, biologistes, etc., conduisent des enquêtes minutieuses sur les habitudes de migration, d'alimentation, sur les coutumes sexuelles, les hiérarchies sociales des grands fauves, des éléphants et de toutes les autres catégories d'animaux. Certains de ces chercheurs passent des années à observer, à mettre sur ordinateur les troupeaux d'éléphants. D'autres traquent les lions. D'autres encore suivent jour et nuit les myriades de gazelles, de phacochères. D'autres enfin sont des spécialistes mondialement connus des serpents, des araignées ou des crocodiles.

Les Gourounsis profitent largement de l'activité de ces hommes et femmes de science. Hommes et femmes qui vivent passionnément leur métier. Ils se sentent investis d'une mission : celle de sauver la faune menacée de l'Afrique. Des gardes payés, formés, armés par eux traquent les grands braconniers, les chasseurs d'ivoire et de peaux rares venus du Nigeria, du Ghana et parfois d'Europe. Des coups de feu retentissent la nuit. Des embuscades sont dressées. Des combats ont lieu. Il y a régulièrement des morts. Des deux côtés. Mais les résultats sont là : de centaines de kilomètres à la ronde, les grands fauves, les ruminants affluent dans le parc de Pô. Etrange phénomène que même les zoologistes les plus chevronnés n'arrivent pas à expliquer : les éléphants, gazelles, lions, crocodiles se sentent ici en sécurité. Sur les 800 km^2 du parc, ils ne risquent pas d'être mutilés, attrapés par un piège. Ils le font savoir à toutes les autres bêtes dans l'immense savane alentour. Par quels moyens ?

Personne ne le sait. Le fait est que les animaux viennent ici de plusieurs centaines de kilomètres à la ronde. Leur afflux est quasi ininterrompu.

En une seule matinée du mois de février 1987, j'ai rencontré dans le parc de Pô trois troupeaux d'éléphants au pelage luisant, noir. Chacun comptait entre quatorze et vingt et une bêtes. Nous avions marché depuis six heures déjà, lorsque le pisteur, d'un petit sifflement presque inaudible, nous fit signe. Ce que, à cinquante mètres devant nous dans les hautes herbes, je prenais pour des roches, était en fait des éléphants immobiles. L'animal de tête, le guetteur, était posté à quelque vingt mètres du troupeau. Trois petits éléphants étaient entourés, protégés par les adultes. Bêtes énormes aux oreilles larges, aux défenses blanches, éclatantes, puissantes. Le spectacle devait se répéter une heure plus tard : au tournant d'un sentier, dépassant les buissons et les arbres de leur masse noire, nous découvrions un nouveau troupeau. La troisième rencontre faillit se terminer tragiquement : le soleil était déjà haut. Nous étions à bout de force, suants comme des galériens, les yeux voilés de fatigue. Nous traînions nos pieds derrière un pisteur et un garde qui continuaient à avancer avec la légèreté des gazelles. Brusquement, l'herbe cessa. Devant nous, une mare cernée de roseaux. Sur la rive opposée, à quelque trente mètres à peine, un magnifique troupeau d'une vingtaine de bêtes. L'animal guetteur était posté un peu à l'écart. Les mères arrosaient à grands jets d'eau deux petits. D'autres bêtes, la trompe plongée dans la mare, aspiraient l'eau saumâtre, repliaient la trompe et se douchaient à jets puissants. Les gouttes brillaient comme mille étoiles sur leur pelage luisant et noir.

Les éléphants furent aussi surpris que nous. Mon fils et le pisteur se figèrent. Je tremblais de peur. Émerveillé. En une fraction de seconde, les éléphants furent en position de combat. Leur groupe se disloqua, puis les bêtes se mirent sur une rangée face à nous. Leurs immmenses oreilles, maintenant, étaient dressées des deux côtés de leur tête comme des écrans. De leurs pattes avant, ils frappèrent furieusement le sol. Leurs cris

rauques s'élevèrent dans le ciel de midi comme le tonnerre annonçant la catastrophe. Seule une étroite mare, peu profonde, quelques troncs renversés, une termitière et de l'herbe nous séparaient d'eux. Nous courûmes comme des forcenés.

Les scientifiques anglo-saxons connaissent maintenant avec suffisamment de précision l'équilibre écologique de la région. Lorsque les mares ne suffisent plus pour abreuver toutes les bêtes et que les terres sont incapables de nourrir tous les troupeaux, les zoologistes se transforment en chasseurs et abattent les animaux en surnombre. La viande est alors distribuée dans les villages gourounsis. Grâce à cette collaboration entre les chercheurs du Game Ranch et les habitants autochtones, le niveau alimentaire de ces derniers s'est transformé. Le kwanshiorkor, l'anémie, toutes les maladies liées à la sous-nutrition ont presque totalement disparu en pays gourounsi.

Les assemblées des TPRC en pays gourounsi sont pleines d'enseignements. Ce sont de véritables laboratoires de sociologie. Regardons d'abord les séances consacrées aux conflits sentimentaux. Exemple : une femme s'enfuit avec son amant. Sa propre famille et la famille du mari la renient, la dénoncent devant le TPRC. L'affaire est d'une gravité extrême : il y a rupture d'alliance entre deux familles. Fin du premier épisode. Après quelques jours, rarement quelques semaines, la femme revient au village. Nouvelle convocation de l'assemblée judiciaire. De nouveau les palabres durent un jour, une nuit, parfois plusieurs jours. Les TPRC ne sont pas là pour sanctionner, pour condamner. Conformément à la tradition africaine, leur fonction est d'arranger les choses. Colères, cris, insultes… puis on discute. On ressasse interminablement les faits. Des nuées d'enfants, avec leurs grands yeux étonnés, suivent tout le spectacle. Puis, lentement, les cris perdent en intensité, les exposés se font plus précis, le vacarme tombe. On commence à négocier. La femme est pardonnée. Rendue à son mari. Son père, son oncle ou son grand frère, chef de famille d'origine, lui met la main sur le front. Le chef de la famille du mari fait de même. L'alliance est rétablie.

On apporte de la bière de mil. Tout le monde boit. Les ombres s'allongent. Le soir tombe. Tout le monde est fatigué. Les enfants sont depuis longtemps endormis sur leurs nattes. Là femme réintègre son foyer. La paix revient au village. La vie reprend son cours.

D'autres séances sont plus dramatiques. Comme celle-ci, par exemple. Un matin à l'aube, dans un village gourounsi, les habitants sont réveillés par de grands cris. Un père, au lever, a trouvé la couche de sa fille vide. Le TPRC se réunit à la hâte. Le père parle : « Ma fille a treize ans. Elle a été enlevée cette nuit par Untel. Trouvez-la-moi. » J'apprends que la fille avait été promise, de longue date, à une famille alliée. Battue dans la brousse. Les heures passent. Vers la tombée de la nuit, on trouve la fille cachée dans les herbes. Mais pas l'amant. On la ramène. Tête baissée, les yeux remplis de larmes, tremblante, la fille demande pardon à son père. Celui-ci la ramène à la case.

Quelques jours passent. Un matin, c'est l'amant qui revient. Un grand jeune homme, svelte et tatoué, d'une trentaine d'années. Il se présente à la case du président du TPRC et demande la convocation de l'assemblée. D'une voix assurée, il invoque le décret n° 85/405 du Conseil national de la révolution[4]. Il dit : « N. a dix-sept ans. Le vieux veut vendre sa fille. Je demande un jugement du tribunal. Elle m'aime. Je l'aime. Je veux l'épouser. Le mariage forcé est interdit au Faso. » Palabres, disputes, protestations des chefs des deux familles impliquées (la famille d'origine de la fille, celle à laquelle la fille était promise). Le jeune homme ne démord pas. Il n'a pas un regard pour la fille. L'assemblée, après de longues arguties, établit que la fille est en âge nubile. Dix-sept ans plutôt que treize… Le président se lève derrière la table de bois. Le vice-président et les deux juges, deux femmes, font de même. Tous les habitants du village, enfants compris, sont rangés en demi-cercle devant eux. Tout le monde est maintenant debout. Le silence se fait lourd. D'une voix solennelle, le président, un vieillard de haute stature, drapé dans un magnifique boubou blanc, la calotte sur la tête, proclame : « Les mariages forcés sont désormais interdits au Faso. » Il se tourne pour la première fois

vers la jeune fille. Pieds nus, jolie, tremblant de tout son corps, frêle sous son pagne bleu, elle avance jusqu'à la table. Le soleil est déjà haut dans le ciel. Sur les arbres, perchés, même les vautours se taisent, attendent le verdict. Le président, d'une voix sévère, demande : « Que veux-tu faire ? Suivre ce jeune homme ou rentrer chez toi ? »

La réponse va de soi. La jeune fille, pour la première fois, lève son joli visage inondé de larmes. Elle regarde longuement le président, les juges. Puis, elle se retourne et d'un pas lent, timide, se dirige vers le groupe d'hommes, de femmes et d'enfants postés au milieu en demi-cercle. Elle rejoint son père. Entre la tradition et l'amour, elle choisit la tradition. Le jeune homme, sans une protestation, sans un regard, s'en va. L'assemblée se disperse.

Voyons maintenant la seconde série des mesures : celles qui luttent contre la mutilation physique des femmes.

Sur les murs des villes, dans chacune des salles d'attente de chacun des ministères, sur la porte des postes sanitaires de la brousse — petites maisons blanches et rondes, avec leurs toits de chaume, marquées par une croix rouge — une affiche est collée. Elle montre une belle jeune africaine, drapée dans un boubou blanc, portant le turban blanc. Elle marche. Au niveau de son bas-ventre, une immense tache rouge. Des gouttes de sang s'écoulent de la blessure. Tombent par terre. Aucun texte ne complète l'image. Pas besoin de grands discours. Tout le monde comprend parfaitement le message : l'affiche appelle à la lutte contre la mutilation sexuelle.

La première enquête continentale sur l'excision date de 1980. Elle est due au Minority Rights Group de Londres et fut publiée sous le n° 47 des rapports de cette organisation. La carte publiée dans ce rapport montre que l'excision (sous l'une ou l'autre forme) est pratiquée sur la quasi-totalité des femmes dans l'ensemble des pays de l'Afrique sahélienne. Le Burkina ne fait pas exception. Le rapport introductif général au premier

Plan quinquennal du Burkina (1986-1990) accorde une place prioritaire à la lutte contre l'excision.

Qu'est-ce que l'excision ? L'ablation plus ou moins complète des organes génitaux extérieurs féminins. Il y a trois formes principales d'excision qui toutes, à des degrés divers, sont pratiquées au Burkina. La plus douce et de loin la plus minoritaire de ces méthodes consiste en l'ablation du capuchon du clitoris. La plus répandue est la clitoridectomie : c'est l'ablation d'une partie et de la totalité du clitoris et des petites lèvres. Souvent, la paroi intérieure des grandes lèvres est aussi excisée. N'importe quel instrument tranchant sert à accomplir ces opérations : couteau de cuisine, lame de rasoir (souvent rouillée), pince en bois, la tige aiguisée d'un roseau, des aiguilles, les ongles ou encore un morceau de verre. La forme la plus brutale et la plus radicale de l'excision s'appelle infibulation (du latin *fibula :* agrafe). Elle est appelée dans certaines régions « circoncision soudanaise ». Les Soudanais eux-mêmes l'appellent « circoncision pharaonique ». Elle consiste en l'ablation du clitoris, des petites lèvres et d'une grande partie des grandes lèvres sur leurs faces intérieures. Une fois cette première opération accomplie, on coud l'ouverture du sexe. L'orifice vaginal est réduit au minimum : il aurait désormais le diamètre d'un crayon. Cette ouverture est tout juste assez grande pour permettre l'écoulement du flux sanguin menstruel et de l'urine. Les techniques varient : piqûres au moyen d'épines, cautérisation au tison pour obtenir la suture des grandes lèvres ainsi tuméfiées, puis couture au moyen d'un fil. Le but est toujours de garantir l'occlusion quasi totale de la vulve jusqu'à la nuit de noces. C'est le mari qui redéchire le sexe. Il procède à son ouverture avec ses doigts. Souvent, il n'y arrive pas et doit faire appel à une femme du clan qui est experte dans la déchirure des lèvres cousues. Toutes ces souffrances, la jeune fille les endure avant son premier contact sexuel. Mais il y a pire : l'ouverture pratiquée pour le contact sexuel doit être élargie pour chaque accouchement. Après chaque accouchement, le sexe est recousu.

Les ravages que font les différentes formes d'excision dans l'esprit et le corps des jeunes filles sont terrifiants : les médecins burkinabés — il y en a deux cents pour tout le pays en 1987 — signalent dans un rapport commun de 1985 qu'un nombre indéterminé de jeunes filles meurent du tétanos quelques heures après l'excision, souffrent de kystes dermoïdes de la vulve ou perdent la raison du fait des souffrances endurées et du choc opératoire.

L'excision est liée à l'initiation des jeunes filles et des jeunes gens. Pourtant, elle n'a rien, mais rien du tout à voir avec la circoncision des garçons : la circoncision est une mesure prophylactique, d'hygiène, qui n'entame en rien la puissance sexuelle, la capacité de jouir, l'intégrité physique et morale du garçon. L'excision sous toutes ses formes, par contre, est une intolérable mutilation. Elle vise à assujettir la femme à la domination masculine, à réduire sa capacité d'éprouver le plaisir sexuel. Elle l'expose à des traumatismes psychiques, à des infections mortelles.

L'excision et la circoncision, comme toutes les autres étapes de la cérémonie initiatique des jeunes, peuvent durer de quelques jours à quelques semaines selon les civilisations. Chez les Gourmantchés du Sud-Ouest du pays, les cérémonies d'initiation s'étalent sur cinq semaines et donnent lieu à des réjouissances collectives coûteuses, joyeuses.

Dans certains peuples du Burkina, l'excision n'est pas liée à l'initiation : elle peut avoir lieu, chez les Mossis notamment, dès l'âge de quelques mois ou de deux ou trois ans. Elle se fait au début de la puberté, à treize ans, chez les Peuls. Chez les peuples islamisés du Burkina, les enquêteurs ont trouvé une justification uniforme de la clitoridectomie ou de l'infibulation : il s'agit de diminuer le désir sexuel de la femme et de s'assurer une fidélité accrue. Vieil argument machiste et totalement absurde qui traîne dans de nombreuses sociétés musulmanes (ou coptes, marquées par l'influence musulmane)[5]. Les grandes sociétés traditionnelles des Lobis et des Gourmantchés, vivant aux confins de la Côte-d'Ivoire, du Ghana, produisent une explication mythologique plus intéressante, plus élaborée : leurs cosmogonies affirment (comme

beaucoup d'autres systèmes d'auto-interprétation africaine) la nature hermaphrodite commune de la femme et de l'homme. C'est-à-dire la présence chez les femmes des caractéristiques du sexe masculin et chez les hommes des caractéristiques du sexe féminin. Cette présence « féminine » prendrait chez l'homme la forme du prépuce du gland. Chez la femme, la présence masculine revêt la forme du clitoris. Pour qu'une femme devienne pleinement femme, un homme pleinement homme, le clitoris d'une part, le prépuce du gland de l'autre doivent être éliminés. Ce mythe de l'hermaphrodite vient de loin : les pharaons d'Égypte croyaient en la nature bisexuée des dieux, l'esprit mâle, l'esprit femelle se localisant dans les organes génitaux. Afin de pouvoir intégrer la société des femmes, la jeune fille doit être débarrassée de tout ce qui rappelle l'organe mâle. Inversement, un jeune homme ne devient chasseur, guerrier, planteur, en bref : un être viril, courageux et fort que s'il est circoncis. Chacun des deux sexes doit pouvoir éliminer la part de l'autre qui est en lui.

Il faut rendre justice aux vieilles femmes (en général, les grand-mères ou grand-tantes des fillettes) qui pratiquent l'excision : elles n'agissent pas par superstition obscure, sadisme inconscient ou goût du pouvoir ; elles sont totalement persuadées qu'une jeune fille ne peut devenir une femme à part entière sans l'ablation des organes génitaux extérieurs. Hallucinante inversion des choses : ce qui, en réalité, est une débilitante mutilation de la femme apparaît dans la cosmogonie lobi, gourmantché, etc., comme étant la condition de l'épanouissement de la femme ! Inversement : la préservation de l'intégrité physique, psychique, sexuelle de la jeune fille est ressentie par les femmes dépositaires de la tradition comme une infirmité regrettable.

Je n'ai jamais vu Thomas Sankara autant en colère que lorsqu'il parlait de l'excision et des souffrances, des infirmités, des décès qu'elle inflige. Pour lui, pour ses amis, elle incarnait ce que la tradition africaine a de pire, de plus dur et de moins admissible. Pourtant, la campagne contre l'excision était menée avec une infinie prudence. Ce qui prouve une nouvelle fois l'intelligence de la révolution burkinabé. Tout

dogmatisme en cette matière aurait été en effet catastrophique. Les instructeurs du ministère de l'Essor familial, les membres des CDR, les deux cents médecins du pays, chefs de postes sanitaires et infirmières avançaient sur des œufs. Écoutons les médecins (rapport cité) : « Les justifications de l'excision sont ambiguës. Le fait qu'elle entre, la plupart du temps, dans un ensemble de rites liés à la fécondité oblige à la plus grande prudence. La simple dénonciation du phénomène risquerait de heurter les mentalités et de se solder par un échec. » Le ministre de l'Essor familial, chargé de la campagne d'éducation sexuelle dans les écoles, de la campagne d'information auprès du public, dit : « Toute action dans ce domaine doit être très progressive et une campagne d'information doit éviter tout caractère polémique. » Dans ses campagnes de masse, ses cours radiophoniques, ses lois et ses meetings, le pouvoir révolutionnaire exigeait l'abolition immédiate et radicale de l'excision. La pratique, toutefois, était bien différente ; ne pouvant heurter de front les dignitaires traditionnels, les hommes et les femmes du gouvernement suggéraient discrètement des méthodes d'excision plus douces : l'ablation du capuchon du clitoris, au lieu de la clitoridectomie ou de l'infibulation, par exemple. La cosmogonie était ainsi respectée et le formalisme rituel de la cérémonie d'initiation n'était pas altéré. La jeune fille souffrait moins. Autre conseil discret : si vous ne pouvez ou ne voulez renoncer à l'excision, au moins stérilisez les lames de rasoir afin d'éviter le tétanos. Autre directive, encore : ne mutilez pas les jeunes filles en saison sèche, attendez l'hivernage ; les infections seront moins nombreuses, moins dangereuses. Contre une seule catégorie de gens, l'attaque fut frontale : en milieu urbain, opèrent des matrones spécialisées qui se disent investies de dons supérieurs et qui demandent (en ville de Ouagadougou) 1 000 CFA par excision. En toute logique, elles poussent à l'excision et gagnent beaucoup d'argent. Ces matrones étaient ouvertement et violemment dénoncées dans les réunions des CDR des différents quartiers.

Je me souviens d'une conversation avec un chef d'une fraction ultra-gauchiste du Conseil national de la révolution (je tais son nom pour ne

pas lui créer plus de problèmes qu'il n'en a déjà avec sa famille !). Ce dirigeant intraitable et père de deux fillettes me dit : « Je n'ose pas envoyer mes fillettes en vacances chez ma mère. Ni chez ma belle-mère d'ailleurs. Elles reviendraient sûrement excisées. »

Le désir d'histoire

Régis Debray : « Les hommes ont besoin d'un sens de l'histoire comparable *au sens de l'orientation des oiseaux migrateurs*. Quelles que soient les circonstances conjoncturelles, l'homme ne peut se contenter d'une existence sans hantise ni utopie. Un peuple est d'abord une mémoire[6]. »

Thomas Sankara et ses camarades du CNR appartenaient à la génération des jeunes dirigeants africains qui avaient observé durant leurs années de formation une double perversion. La première : celle de la corruption rapidement croissante, de la déchéance, de la perte de crédibilité de l'immense majorité des régimes nés de la décolonisation des années 60. Presque partout en Afrique francophone et anglophone, le transfert de souveraineté organisé par la métropole a donné naissance à des classes dirigeantes amorales, à des gouvernements néocoloniaux finançant par la plus-value prélevée sur les paysans leur mode de vie parasitaire et dispendieux. Presque partout le pacte colonial est resté intact : le pillage des ressources agricoles, minières, la surexploitation du travail autochtone par le capital financier métropolitain s'est intensifié depuis l'indépendance au Sénégal, en Côte-d'Ivoire, au Gabon, au Cameroun, au Kenya, au Soudan, au Mali, *e.a* Dans tous ces pays, la misère la plus effroyable, l'humiliation, le désespoir affligent le plus grand nombre. L'État bureaucratique, parasité par un fonctionnariat pléthorique et largement incapable, est devenu l'ennemi des travailleurs urbains et des paysans. Les villas de fonction, Mercedes ministérielles, ambassades

somptueuses et toute la risible guilde des courtisans profiteurs (autochtones et étrangers) dont s'entourent tant de chefs d'État sont payés par les larmes, la sueur, souvent le sang des plus pauvres. Quelques très rares exceptions mises à part, il n'existe nulle part en Afrique franco- ou anglophone un gouvernement populaire, démocratique, nationaliste, digne de ce nom. J'ai parlé des conséquences catastrophiques qu'entraîne cette situation pour la société civile (cf. deuxième partie, chapitre 3 : « Les naufragés de la culture »). L'action de Thomas Sankara et de ses amis s'inspirait directement de la révolte devant cette situation continentale intolérable.

Un deuxième fait explique la radicalité, l'intraitable vigueur de la révolution burkinabé : plusieurs gouvernements actuels tentent de masquer par une logomachie marxiste, gauchisante, confuse, la faillite de leur projet. La vocifération socialiste de ces gouvernants étouffe les plaintes, le murmure des dominés. Dans certains pays d'Afrique tropicale, des partis uniques « marxistes » et « léninistes » sont au pouvoir. Des adolescents sans travail, des enfants sans école, des hommes, des femmes sous-alimentés longent (les yeux baissés) des murs où s'étalent en couleurs criardes les appels à la mobilisation « anti-impérialiste ». Marx, Engels, Lénine sourient sur tous les édifices officiels. Dès statues de fer et de marbre, célébrant les héros étrangers d'une révolution qui n'a jamais eu lieu, occupent les places publiques. Même Joseph Désiré Mobutu, ancien agent de la police belge, assassin de Lumumba, un des hommes les plus riches et les plus corrompus de la planète, se lance dans des diatribes socialistes ». Dans le stade rempli jusqu'à ras bord de Kinshasa, devant une foule étroitement surveillée par les services nord-coréens, il abreuve de leçons sur la « démocratie africaine » ses sujets fatigués. A tous ces mensonges, les diplomates et — hélas ! — de nombreux intellectuels d'Occident et d'Orient applaudissent poliment.

Étymologiquement, le terme de démocratie vient de deux mots grecs : *demos*, peuple et *kratei*, pouvoir. Comme l'indique C.B. Papadimitriou, subtil analyste du discours politique contemporain, il suffit d'un léger

glissement sémantique pour transformer le terme en son exact contraire. Mettez le nominatif au génétif, le verbe à l'infinitif et vous obtenez : *demou kratein*, le pouvoir exercé sur et contre le peuple[7].

Dans la troisième partie de ce livre (p. 143), nous avons analysé une tragédie particulière de la décolonisation : la culture métropolitaine dominante livre aux dominés les armes fictives de leur libération. Elle véhicule sa propre négation. Le marxisme-léninisme, né des luttes prolétariennes de la métropole, est largement inopérant dans les vieilles sociétés nomades et paysannes. Vouloir se servir du marxisme-léninisme, négation européocentriste, pour détruire la culture métropolitaine aliénante, c'est croire illusoirement à la libération culturelle autochtone.

Du temps de Thomas Sankara, il n'y avait pas de parti marxiste-léniniste au Burkina. Il n'y avait pas de parti unique. Il n'y avait pas de partis du tout ! Sankara avait horreur de la dictature du prolétariat, surtout de celle — répandue en Afrique — qui sert de masque à la tyrannie arbitraire et cruelle de quelques potentats logophiles. Au Burkina, l'édification de la démocratie politique de base, l'organisation de la renaissance, de l'autonomie culturelles constituaient des processus compliqués, lents, contradictoires.

Dès le mois d'août 1985, *deux stratégies étaient mises en œuvre*. La première : la création d'une « *économie populaire* ». Le mot d'ordre des révolutionnaires : deux repas et dix litres d'eau par jour pour chaque habitant. L'économie populaire doit organiser le développement accéléré des forces de production tout en réalisant une justice sociale rigoureuse ; l'amélioration prioritaire du sort des plus pauvres est son but immédiat. La seconde : l'instauration d'institutions politiques nouvelles, assurant l'épanouissement d'une *démocratie de base*.

Les deux stratégies comportent de nombreuses contradictions dans les termes mêmes de leur énoncé. Rappel : en 1986, le revenu par tête d'habitant est de 110 dollars US par an. 75 % de la population vivent dans

ce que les Nations unies appellent pudiquement « la pauvreté absolue ». Dans une première étape du moins, la justice sociale ne peut s'obtenir que par la voie distributive ; certaines classes vont s'appauvrir pour que d'autres puissent vivre décemment. Contradictions également sur le front culturel : 82 % des adultes sont illettrés (en 1986). Alphabétiser les paysans, c'est leur donner les armes pour lutter contre l'exploitation économique et sociale de leur force de travail. Mais l'alphabétisation tue la tradition orale, source principale de l'identité singulière qui — justement — fait la force et la capacité de résistance des paysans.

Che Guevara écrit : « *Les révolutionnaires sont des opportunistes qui ont des principes*. » Dans tous les champs minés, Sankara et ses amis avancent avec le pragmatisme des opportunistes.

Voyons l'une après l'autre les deux stratégies :

1. Le développement accéléré des forces de production, la lutte contre la misère : devant la Grande Mosquée de béton gris de Ouagadougou, les mendiants sont alignés dans la poussière. Ils se protègent de la canicule par des parapluies troués, des bouts de carton, des plastiques fixés entre deux bâtons plantés dans le sol. Posées devant eux, des boîtes de conserve rouillées. Les passants y déposent parfois quelques bouts de pain, une poignée de riz, plus rarement de la monnaie. En face d'eux, dressé sur un grand échafaudage de bois, un placard jaune : « Un peuple qui a faim et soif est un peuple dépendant. »

Une révolution ne survit que si elle abolit la misère. Tâche gigantesque au Burkina. Car la plupart des maux sont structurels. Ils ont une longue histoire. Voyons de plus près. Le commerce extérieur d'abord : la détérioration de la balance commerciale tient autant de l'effet-volume que de l'effet-prix, qui sont tous deux défavorables aux exportations.

Alors qu'en 1975, le taux de couverture des importations par les exportations était de 29 %, celui-ci n'est plus que de 20 % en 1983. (Un léger redressement a été observé en 1985.)

La décomposition sectorielle du déficit permet de mieux comprendre le problème : le solde énergie s’est constamment détérioré, avec une brutale accélération à partir des années 1979 et 1980 ; le solde agro-alimentaire est constamment négatif, avec une accentuation en 1981-1982 due aux effets catastrophiques de la sécheresse ; entre 1975 et 1983, le solde déficitaire des produits de l’industrie a triplé ; le solde déficitaire des services tend à dépasser les recettes d’exportation, en raison de la faiblesse de la capacité nationale de fret. Bien entendu, la situation commerciale difficile n’est pas seulement due à une faiblesse et à un manque de compétitivité de l’offre. Elle résulte en partie aussi des fluctuations de change qui ont sérieusement affecté le franc CFA ces dernières années, ainsi que de la détérioration constante des termes de l’échange de l’ordre de 2 % en moyenne par an entre 1981 et 1985.

En 1986, l’ensemble des biens exportés a rapporté 22 milliards de francs CFA. Mais le pays a déboursé 80 milliards pour ses importations. Déficit : 58 milliards !

Et cela, malgré un certain nombre de mesures radicales : le marché des biens de luxe a pratiquement disparu. Aucune voiture neuve — sauf quelques camions, omnibus et Renault 5 pour les services sanitaires — n’a été importée en 1986. Le budget 1987 a été examiné à la loupe : chaque fonctionnaire aura droit à trois stylos-billes et deux stylos rouges par an. Le papier, les bombes antimoustiques, les machines à écrire sont sévèrement rationnés. Avant 1986, des rames de papier, des montagnes de stylos, etc., s’entassaient sur le marché, vendus par des frères, des cousins des fonctionnaires ! Malgré toutes ces mesures, la situation du commerce extérieur reste dramatique : les prix du pétrole ont chuté. Mais ceux du coton également. Or, le pays produit 200 000 tonnes de coton par an. Il existe deux usines de décorticage. Une unique usine de textile. Elle n’absorbe que 3 000 tonnes annuellement. 197 000 tonnes sont vendues au marché libre : en France, en Chine, ailleurs. A des prix qui ont, en l’espace de deux ans, baissé de plus de 50 %. En 1986, le pays a importé

9 millions de mètres de tissu : à des prix industriels en augmentation. Résultats de l'opération : perte sèche de 10 milliards de francs CFA.

La situation n'est guère plus brillante en ce qui concerne le commerce intérieur : le pays s'approvisionne en produits industriels (importés à raison de 83 %) et en produit agro-alimentaires et pastoraux. L'approvisionnement est assuré par deux types de structures se livrant concurrence :

— Une structure moderne relativement bien organisée, comprenant les filiales des multinationales d'origine européenne (Peyrissac, Cica, Brossette Valor, etc.) et les gros commerçants étrangers (libano-syriens) ou autochtones.

— Une masse informelle de petits commerçants traditionnels, analphabètes, considérant la réglementation à laquelle ils sont soumis comme une entrave administrative et coercitive, d'où les pratiques illégales d'actes de commerce et de fraude.

Le développement du commerce au Burkina rencontre beaucoup de difficultés : pays sans littoral, les frais de transport grèvent les prix des produits. Par ailleurs, le commerce intérieur souffre d'une faiblesse des circuits de distribution, et l'existence d'un grand nombre d'intermédiaires qui, évidemment, agissent au gré de leurs seuls intérêts individuels ou catégoriels. Cela a pour effet de rendre le secteur difficilement contrôlable et de grever les prix à la consommation.

Le gouvernement révolutionnaire était remarquable tant par ce qu'il faisait que par ce qu'il ne faisait pas ! A aucun moment, il n'a tenté de supprimer le libre jeu du marché : les sociétés sahéliennes sont des sociétés d'échange intense. Même à une toute petite échelle, le commerce joue un rôle social considérable. Dans toute l'immense ville de Ouagadougou (500 000 habitants), à Bobo-Dioulasso, Kaya, Ouahigouya, Dori, il n'existe pas une rue, une ruelle, une place publique sans plusieurs échoppes, débits de bière, ateliers de réparation, épiceries familiales ou marchands de grains. Chaque village possède un, dix, vingt étalages de marchands au bord des pistes. Le marché est une fête : une fois par

semaine, au pied du grand baobab, les familles se réunissent, les hommes discutent gravement. Les femmes étalent leurs oignons, racines médicinales, haricots, épices, sacs de mil, calebasses de bière, plats préparés, feuilles de sauce sur des nattes à terre. Des gosses courent dans tous les sens ; des amis se rencontrent ; des voisins règlent leurs litiges. L'atmosphère est recueillie, studieuse. Le matin : on achète, on vend. Vers midi, le soleil grimpe au zénith, devient blanc ; la température monte à 45° en saison sèche, à plus de 50° durant les mois de mai à septembre. Les gens font alors la sieste à l'ombre, parlent à voix basse. Vers la fin de l'après-midi, la chaleur diminue. Les odeurs d'épices sont plus intenses. Les marchands sortent de longs bancs, des tables basses. On se retrouve autour de quelques feuilles de salade, quelques verres d'un yoghourt crémeux (au nord surtout). On mange le pain cuit en petits ballons de farine pure. Les conversations sont gaies, animées. Les rires fusent. Les joutes oratoires, les plaisanteries élaborées relèvent, au Burkina, d'un art raffiné et ancestral. Dans la lumière dorée du soir, une paix, un bonheur calmes se répandent sur les êtres. L'air est doux. Les vautours s'endorment sur les branches du baobab. Des chèvres broutent les restes du marché. Quand la nuit tombe, quelques lampes à pétrole sont posées sur les tables. Les conversations lentement se meurent. Puis tout le monde rentre chez soi.

Pour les révolutionnaires du 4 août, ces opportunistes à principes, l'univers du marché ou du quartier restait intouchable.

Tel n'était pas le cas pour l'industrie : ici, la situation était carrément catastrophique.

En 1960, une vingtaine d'unités de production constituaient l'ensemble de l'industrie. Dix années plus tard, elles étaient au nombre de trente. Une expansion notable (1967-1975) porta leur nombre à plus de soixante. Aujourd'hui, une cinquantaine d'unités industrielles continuent à fonctionner tant bien que mal, représentant 12,6 % du PIB contre 40 % pour l'agriculture, l'élevage, la pêche et la pisciculture. En 1983, l'industrie emploie environ 8 000 à 9 000 personnes, soit moins de 1 % de

la population active. Ses exportations sont marginales : 2,8 % du total des exportations du pays. Elle est presque exclusivement concentrée à Bobo-Dioulasso et à Ouagadougou.

L'industrie burkinabé fabrique des chaussures, de l'huile, du savon, des pneumatiques pour les centaines de milliers de vélos, de vélomoteurs qui sont le moyen de transport habituel des Burkinabés disposant de quelques sous ; de la bière, des tissus de coton que d'habiles tailleurs présents dans le moindre hameau taillent et cousent en habits élégants, en pagnes et en boubous, du jus de fruits, des tomates en boîte, du sucre blanc, du coton décortiqué.

Aucune nouvelle unité de production industrielle n'a été créée depuis 1983. Le gouvernement parle pudiquement de « réhabilitation » des usines existantes. Travail de Sisyphe ! Malgré les efforts héroïques du capitaine Henri Zongo, ministre de l'Industrie, et de ses collaborateurs, les sociétés mixtes sont la plupart du temps déficitaires. Leur gestion est lamentable.

L'État burkinabé est pauvre comme Job : ses recettes de douane étaient de 20 milliards de francs CFA en 1986. L'impôt ? Il rend peu. Les citoyens paient 10 % en moyenne de leur revenu. Chaque propriétaire d'immeuble locatif paie l'équivalent d'un mois des loyers encaissés. Périodiquement, des « Efforts populaires d'investissements » sont demandés : en 1986, tout le monde paie 25 % de son revenu (en plus des impôts) et ceux — rares — qui touchent des primes en plus du salaire (des soldats en campagne, certains transporteurs, etc.) versent 50 % de leur prime. Le gouvernement évite comme la peste l'appel au capital privé étranger et donc au Fonds monétaire international. Le Ghana voisin, soumis à la férule du FMI, agit comme un repoussoir. Conséquence : le capital d'investissements manque. Il n'existe pratiquement aucune accumulation interne au Burkina.

En 1986, le budget de fonctionnement de l'État — chose inouïe en Afrique occidentale ! — est équilibré, sans emprunt : 87 milliards de francs CFA. La dette extérieure est relativement faible : 300 milliards de

francs CFA. Son service annuel coûte environ 22 milliards. Le budget du Burkina et de ses 8 millions de citoyens équivaut très exactement à celui de la ville de Genève et de ses 156 000 habitants.

Mais par quels sacrifices cet équilibre budgétaire a-t-il été obtenu ? Aucun salaire ne pouvait dépasser 150 000 francs CFA (soit 3 000 FF ou 450 FS) par mois. Le salaire annuel moyen était de 90 000 francs CFA en 1986.

La corruption était traquée comme un chien galeux. En février 1987, le gouvernement institua une Commission pour la prévention de la corruption (CPC) où chaque ministre, haut fonctionnaire, gérant d'une société d'État devait faire enregistrer ses biens. Le vendredi 20 février, ce fut au tour du chef de l'État, Thomas Sankara, de passer devant la commission. Ses biens : trois guitares sèches ; une moto ; quelques livres ; des meubles ; ses habits et ceux de sa femme, de ses trois enfants ; des ustensiles de cuisine ; de la lingerie et un compte en banque de 35 000 francs CFA. Le pouvoir révolutionnaire se montra également sans pitié pour les fonctionnaires internationaux, travaillant sur son territoire et abusant de leurs fonctions. Exemple : le 3 avril 1986, le Tribunal révolutionnaire populaire de Ouagadougou condamna à une peine de 15 ans d'emprisonnement et au remboursement du préjudice Mohamed Diawara, ancien ministre de la Côte-d'Ivoire, Moussa Diakité, ex-directeur du Fonds de solidarité, et Moussa N'Gom, ancien secrétaire général de la CEAO (Communauté économique pour l'Afrique occidentale). Ces trois philanthropes avaient volé la modique somme de 6,5 milliards de francs CFA dans les caisses de l'organisation pour la placer sur des comptes privés en Suisse. Malgré toutes les pressions françaises, ivoiriennes, gabonaises, les trois délinquants purgent actuellement leur peine à la prison centrale de Ouagadougou.

Dernier problème, que seule la solidarité communautaire si profondément ancrée dans l'enseignement des ancêtres permettait d'attaquer : la misère physiologique, psychologique, en milieu urbain, elle-même conséquence de l'exode rural et de l'extrême dureté de la

condition campagnarde. Bobo-Dioulasso, la grande capitale des Mandingues, Ouagadougou, Ouahigouhya, Kaya, Dori, Yatenga grouillent d'enfants abandonnés, de prostituées, d'estropiés, de mendiants. Le ministère de l'Essor familial et de la Solidarité nationale combat avec succès certaines déchéances : des ateliers artisanaux autogérés sont créés pour les handicapés. Des maisons d'enfants abandonnés accueillent les gosses errant dans les rues. Une difficulté particulière est posée par les *karibus*. On appelle ainsi les gamins remis par leurs parents à un maître d'école coranique ou marabout ; le gamin reçoit quelques leçons de récitation le matin et passe le reste de sa journée à mendier pour le compte du maître. Si, à la tombée de la nuit, il ne rapporte pas un pécule appréciable, il est sauvagement battu, privé de nourriture, estropié parfois. La ministre Joséphine Ouedraogo a posé la question aux imams des mosquées : ceux-ci, désireux de ne plus voir associer mendicité et islam, ont pris position contre les marabouts. Désormais, lorsqu'un *karibu* est attrapé dans la rue, les membres des CDR recherchent le marabout responsable. Celui-ci reçoit un avertissement. S'il renvoie le gamin à la rue, les CDR le mettent à l'amende. Ils lui retirent l'élève et le renvoient à sa famille. Si la famille reste introuvable, le petit mendiant va à la maison des enfants abandonnés.

Restent les cortèges des adultes mendiants ; aveugles, estropiés, sans famille, et qui ne peuvent trouver accueil dans l'un des trois ateliers artisanaux existants.

Échec terrible pour la politique sociale du pouvoir révolutionnaire. Mais échec assumé. Le décret sur les mendiants est un appel à la cosmogonie ancestrale et aux gestes qu'elle ordonne : « Vous voyez dans la rue, devant votre porte, les invalides, les mendiants. Le gouvernement n'a pas encore les moyens pour les secourir tous. Souvenez-vous de l'enseignement de nos ancêtres ! Aidez les mendiants. Donnez-leur ce que vous pouvez. Respectez-les. Ce sont nos sœurs, nos frères. »

Pour la création de leur économie populaire, les révolutionnaires burkinabés s'inspiraient d'Amilcar Cabral : « Pour que la culture puisse

jouer le rôle important qui lui revient dans le cadre du développement du mouvement de libération, celui-ci doit savoir préserver les valeurs culturelles positives de chaque groupe social bien défini, de chaque catégorie, et opérer la *confluence* de ces valeurs dans le sens de la lutte, en lui donnant une nouvelle dimension — *la dimension nationale*. Confrontée à une telle nécessité, la lutte de libération économique est avant tout une lutte aussi bien pour la préservation et la survie des valeurs culturelles du peuple que pour l'harmonisation et le développement de ces valeurs dans un cadre national[8]. »

Sankara et les siens craignaient comme la peste la pénétration au Burkina de toute une idéologie qui, dans les pays voisins (et en Europe), fait aujourd'hui des ravages : celle de la rationalité marchande, de la maximalisation du profit, de l'instrumentalisation de l'homme au nom de la croissance du produit national brut. Bernard Tapie n'était pas un modèle à Ouagadougou ! Toute l'argumentation qui sous-tendit, légitima leur action économique se résuma à ceci : retourner aux sources de la tradition ; réinterpréter et faire revivre les valeurs ancestrales ; briser l'emprise des notables ; libérer les forces de solidarité, d'entraide, de réversibilité, de liberté, qui sont au fondement de chacune des grandes civilisations du pays.

2. Passons à l'examen de la seconde stratégie du pouvoir révolutionnaire : l'instauration d'*une démocratie de base*. Elle consiste en deux démarches complémentaires : il faut priver les grandes hiérarchies traditionnelles des instruments matériels de leur domination. En même temps, il faut créer des institutions politiques nouvelles, capables de concurrencer d'abord, de remplacer ensuite les anciens pouvoirs traditionnels.

Première démarche : priver les Maîtres de la terre, princes, intendants, chefs de cavalerie, juges, chefs de village des instruments de leur pouvoir répressif. Dès 1983, l'impôt de captation est supprimé. Auparavant,

chaque personne habitant le Burkina devait verser 500 F CFA par an à l'autorité locale. Dans les campagnes, les pères de famille ne pouvaient, la plupart du temps, s'acquitter de ces sommes. Les chefs de village prélevaient donc des bœufs, des chèvres, du mil, etc., sur les maigres réserves des paysans. Souvent, ils exigeaient en paiement des femmes. Si les paysans ne pouvaient s'acquitter de leur dette ni en nature ni en argent, ils étaient astreints au travail forcé sur les terres du notable. La suppression de l'impôt de captation provoqua des effets heureux également en ville. Mon ami Théodore Konseica[9], inspecteur des PTT à Ouagadougou, originaire du village de Pissi, région de Saponé, me dit : « Avant 1983, mes frères, cousins, petits-cousins du village me demandaient chaque année beaucoup d'argent. Pour échapper au travail forcé, pour payer leur impôt, ils dépendaient de moi. J'étais le seul membre de la famille à toucher un salaire. Aujourd'hui, j'ai perdu toutes mes primes de fonction, mon allocation de logement, ma voiture. Mon salaire a baissé. Mais je vis beaucoup mieux : au village l'impôt a disparu. »

Autre coup dur pour les hiérarques des grandes sociétés traditionnelles : les terres arables comme les terres de brousse furent nationalisées dès 1983. Rappel : dans la cosmogonie traditionnelle, la terre appartient aux ancêtres. Chez les Mossis, tout le complexe édifice politique date des XIIe et XIVe siècles. Les ancêtres des conquérants, enterrés dans la terre du plateau, fondaient la légitimité du *moronaba*, des intendants, des juges, des princes et de chacun des chefs de province, de district et de village. Parallèlement à la hiérarchie politique, il existait une autre structure de pouvoir : celle des Maîtres de la terre. Historiquement, ceux-ci se rattachaient aux populations autochtones, vaincues par la cavalerie mossi. Les Maîtres de la terre n'avaient aucun titre de propriété, mais gouvernaient les rites de fertilité et géraient plus généralement l'ensemble des relations des hommes avec la terre.

Les chefs de village attribuaient des terres à chacune des familles du lieu. Les Maîtres de la terre ordonnaient ce qu'il fallait y planter ; ils

gouvernaient le calendrier agricole, exécutaient les rites de la fertilité, des semences et des récoltes, se faisant payer en nature, en argent ou en travail forcé dans chacune de leurs prestations. Après l'arrivée au pouvoir du gouvernement populaire, les envoyés du ministère de l'Agriculture établirent un cadastre. Les terres furent redistribuées selon les besoins des familles. Les rites avaient lieu, mais personne n'était plus astreint à un quelconque paiement.

Deuxième démarche : la création d'institutions politiques nouvelles. L'assemblée populaire regroupant tous les habitants du village (ou du quartier urbain) au-dessus de 16 ans fut désormais l'instance souveraine. L'assemblée élisait un conseil de village (en ville : de quartier). 20 à 50 villages envoyaient leurs délégués au Conseil départemental : ce Conseil était présidé par un préfet nommé par le CNR. En ville, les conseils de quartier déléguaient leurs envoyés au Bureau communal. 4 à 10 départements formaient une région. Chacune des 30 régions du Burkina était gouvernée par un Conseil régional composé des délégués des Conseils départementaux. Dans ce Conseil régional siégeaient également les délégués des conseils de garnison. Les unités militaires fonctionnaient, en effet, sur le modèle des villages : l'assemblée générale des soldats, sous-officiers et officiers, élisait son comité qui déléguait ses envoyés dans les Conseils supérieurs ; comme les villages, les unités militaires assuraient par le travail des champs leur autosuffisance alimentaire. Un haut commissaire, nommé par le CNR, présidait sans voix prépondérante le Conseil régional. Chaque région possédait sa propre autonomie budgétaire, recrutait ses propres fonctionnaires, organisait ses marchés, encaissait l'impôt des salariés, *etc.* Le Burkina pratiquait une démocratie de base rigoureuse : chaque membre de chaque conseil pouvait, à n'importe quel moment, être révoqué par l'assemblée qui l'avait élu. Le pouvoir allait de bas en haut.

Parallèlement à ce système des Conseils qui géraient l'essentiel du pouvoir politique, il existait deux autres structures : les Comités de défense de la révolution (CDR) d'une part, et les Comités d'administration

ministérielle (CAM) de l'autre. Les CDR regroupaient dans chaque village, dans chaque quartier urbain l'avant-garde la plus politiquement consciente. En règle générale, c'étaient les personnes — syndicalistes, lycéens, étudiants, jeunes paysans, femmes — qui avaient participé aux soulèvements de mai, juin, juillet 1983. Elles étaient chargées d'expliquer sur les marchés et dans les grands rassemblements populaires les valeurs nouvelles du pouvoir révolutionnaire. Les CDR s'occupaient de tous les services communautaires : adduction d'eau, nettoyage des rues, sécurité, *etc.* L'autre structure parallèle : les CAM. En faisaient partie les délégués des huissiers, concierges, chauffeurs, fonctionnaires, directeurs d'un ministère. Chaque CAM se réunissait une fois par semaine : il était l'organe de contrôle de la gestion du ministre. Une fois par trimestre était convoquée la conférence nationale des délégués de tous les CAM du pays : elle passait au peigne fin la gestion de tout le gouvernement et de tous les comités exécutifs régionaux.

Le pouvoir démocratique de base était un système remarquable. Il posait néanmoins de nombreux problèmes : d'abord, on n'abolit pas cinq cents ans de soumission aux hiérarchies traditionnelles par un trait de plume. Dans de nombreuses assemblées populaires de village, les paysans continuaient de voter majoritairement pour les fils, neveux, cousins du Maître de la terre ou du prince[10]. Les messagers du *moronaba* jouaient, dans l'ombre, un jeu compliqué.

Je pourrais citer de nombreux exemples : depuis des temps immémoriaux, après chaque récolté ; les paysans remerciaient les princes, chefs de district, Maîtres de la terre des dons du sol. Les paysans renouvelaient, par des cadeaux, leur alliance avec ceux qui, seuls, connaissaient le secret de la fertilité de la nature. Du temps du gouvernement populaire, un spectacle étonnant se joue : sous l'œil vigilant des CDR locaux, les paysans, accompagnés de leurs femmes, leurs enfants, se rendent en procession devant la case de l'ancien chef. Fronts contre terre, ils déposent sur le seuil un, deux, trois bâtonnets de bois, artistiquement taillés. Ces bâtonnets remplacent les bœufs, les chèvres, les

sacs de mil qu'autrefois les paysans portaient en offrande au maître. Il m'a fallu longtemps pour comprendre ce qui se passait réellement. Ce n'est que lorsque j'eus noué des relations de confiance avec quelques hauts commissaires régionaux que j'appris la triste vérité : de nombreux paysans reviennent la nuit et apportent à l'ancien maître les bœufs, les poules, la bière de mil qu'ils n'avaient pas osé lui remettre sous l'œil soupçonneux des CDR durant le jour !

Dans certaines régions du pays, les anciennes classes dirigeantes, pourtant dépossédées de tous leurs pouvoirs politiques et économiques, continuaient ainsi à être entretenues par leurs anciens sujets. Elles guettaient leur revanche dans l'ombre.

Autre exemple qui m'a été conté par le ministre des Transports : en novembre 1983, en pleine et cruelle famine du Sahel, les premiers camions gouvernementaux, chargés de secours, arrivèrent dans la ville septentrionale de Dori. Les CDR, ayant auparavant recensé les familles les plus nécessiteuses, attendirent les camions, leurs listes en main. Surprise ! Dans les longues files d'attente, il n'y avait, drapés dans leurs larges tuniques noires, que des hommes, des femmes bellahs. Aucun Touareg (Tamachek) n'était présent alors que sur les listes figuraient les noms de nombreux chefs de campement de cette ethnie (de Markoï, Gorom-Gorom, etc.). Le ministre fit interrompre la distribution. Il dit : « Chaque chef de famille ne reçoit des sacs de mil que pour sa propre famille. Le travail servile est aboli. » Silence sur la place. Puis un petit groupe de vieux Bellahs se détacha de la foule, s'approcha du ministre et lui dit : « Camarade, ne nous embêtez pas. Vous, vous êtes ici pendant quinze jours, mais les Tamacheks, eux, sont là pour toujours. » Le ministre s'inclina et, malgré la protestation des CDR la distribution eut lieu. A la fin de l'après-midi, de longues processions d'ânes surchargés de sacs, conduits par les Bellahs, s'éloignèrent dans la savane en direction des campements tamacheks[11].

Dernier exemple : dans tout l'immense pays où 25 % seulement des terres arables sont effectivement cultivées, il existe des inégalités

économiques flagrantes. Certaines terres sont fertiles, d'autres ne le sont pas du tout. Afin d'assurer une distribution équitable de la nourriture, la Caisse nationale de compensation opère une péréquation moyennant des achats de surplus dans les régions relativement riches et leur revente, à très bas prix, dans les régions pauvres. En 1984, la Caisse libère 140 millions de francs CFA pour acheter des céréales dans la région de Dégoudou où habitent les Bobo-Oulés et où la récolte a, été exceptionnellement bonne. Il y existe un excédent d'environ 20 000 tonnes de mil. Les greniers débordent de grains. Échec ! Fortement encouragés par les anciens dignitaires, les paysans refusent de vendre. Une assemblée populaire villageoise après l'autre tourne le dos aux acheteurs. Dans la cosmogonie des Bobo-Oulés, la vente d'aliments contre de l'argent constitue une infraction à la tradition. On donne aux mendiants, on partage avec les nécessiteux. Mais on ne vend pas. Vendre de la nourriture est un péché grave, un sacrilège, contraire à la tradition et à la cosmogonie. Intenses débats avec les CDR qui tentent de convaincre les producteurs récalcitrants. Rien n'y fait. Les émissaires du gouvernement ne réussissent finalement qu'à dépenser 5 millions de francs CFA. Ils remplissent quelques camions de grains et ramènent à Ouagadougou les 135 millions de francs CFA restants.

Dans sa *Théorie critique*, Max Horkheimer écrit : « Les esclaves forgent eux-mêmes leurs chaînes[12]. » Thomas Sankara l'avait compris : la démocratie de base, comme l'économie « populaire », ne peut fonctionner sans une révolution culturelle. Pour éliminer le pouvoir des dignitaires — manipulateurs habiles de la cosmogonie, des rites —, il faut revenir aux sources pures de la tradition. Débarrassées de leurs alluvions de classe, les valeurs ancestrales seront la matrice de la culture nationale à naître. La tradition ainsi épurée, réactualisée, réinterprétée sera un levier puissant pour la libération culturelle des hommes.

A chaque occasion, le pouvoir révolutionnaire honore ainsi et met en valeur les symboles et les significations de la tradition. L'exemple le plus frappant : la cérémonie d'ouverture du 10e Festival panafricain du cinéma (Fespaco), le samedi 20 février 1987, qui se déroulait devant 700 journalistes de la presse internationale, des centaines d'invités et une foule de plus de 50 000 personnes dans le stade du 4-Août à Ouagadougou. Dès le début de l'après-midi, la foule vêtue de ses plus beaux boubous, pagnes multicolores et tuniques brodées se presse sur les gradins surchauffés. Les chanteuses de l'orchestre Woya hurlent dans une sono surdimensionnée. Les odeurs d'épices, des feuilles de sauce et de sueur mêlées inondent le stade. L'atmosphère est joyeuse, bruyante, chaleureuse. On s'interpelle entre les gradins. Au-dessus des dernières rangées de têtes, devant un ciel transparent, des placards proclament : « Nos traditions sont notre trésor », « Valoriser nos produits c'est affirmer notre identité », « Pour l'autosuffisance produisons burkinabé, consommons burkinabé ». 15 heures : arrivée des invités étrangers. Nous sommes accueillis par une haie de cavaliers appartenant à la cour du *moronaba :* bonnet et tunique rouge écarlate, pantalon bleu. Sans arme. Un peu plus loin, sur le terre-plein menant aux tribunes, une autre haie d'honneur nous attend : sur leurs chameaux blancs, aux selles cloutées, ornées de petits miroirs, haut perchés, silencieux, immobiles, des guerriers touareg, l'épée posée en travers de leurs genoux repliés, nous regardent avec indifférence. 16 heures : le gouvernement *in corpore* — 18 ministres (certains en uniforme), dont 4 femmes — arrive et prend place sur des chaises en osier. Thomas Sankara, de taille moyenne, souriant, se faufile entre les badauds. Son arrivée passe pratiquement inaperçue. Aucun dirigeant n'est salué par la moindre ovation. Le culte des héros est peu prisé à Ouagadougou. Le chef de l'État achète comme tout le monde sa bouteille de Fanta au marchand ambulant qui passe sur les gradins. La cérémonie commence par un saut de parachutistes. Pareils à d'immenses oiseaux bariolés, les parachutes font un cercle au-dessus du stade, de grands gaillards musclés pendus à leurs harnais. D'un mouvement expert,

ceux-ci décrivent une courbe, balancent les jambes et atterrissent au milieu (ou tout près) d'une croix blanche peinte sur le gazon.

La canicule maintenant est tombée. Le soleil est un disque doré. Le speaker au casque colonial, aux chaussettes, short et chemise blancs annonce le cortège des enfants. Cinquante et un groupes d'enfants se suivent : chacun des groupes est vêtu des couleurs de l'un des États membres de l'OUA. A la tête de chaque groupe, le drapeau national du pays honoré. Le Zimbabwe, la Namibie et l'African National Congress recueillent les applaudissements les plus frénétiques. La cérémonie se poursuit. Des troupes d'acrobates, de danseurs, de musiciens, de tambourineurs se suivent. Interminablement. Chaque nouvelle entrée est accompagnée des commentaires enthousiastes et applaudissements bruyants de l'assistance.

Brusquement, le silence tombe sur le stade : tout au fond de l'immense bâtisse, une grille s'ouvre. Les *sociétés de masques* font leur entrée. Précédée de quelques dignitaires — des vieillards appuyés sur leurs longs bâtons de bois et qui conversent entre eux comme s'ils étaient au village, sans un regard pour l'assistance —, chacune des sociétés fait lentement le tour du stade. Les monstres au pelage noir, de laine épaisse, luisante des villages samos ; les masques en bois sculpté de plusieurs mètres de hauteur du peuple gourmantché ; les hommes au visage invisible, le corps complètement couvert d'une unique pièce d'une étoffe rouge bordeaux des Dagaris ; les fantômes dansants, drapés dans des tuniques bleu nuit des villages lobis… Souvent les masques sont guidés par l'homme-singe qui sautille à quatre pattes. Des jeunes gens transformés en arbres vivants annoncent les sociétés de la forêt. Toutes les conversations se sont tues. La tension est extrême. Le speaker ne dit pas un mot. Un respect muet accueille les fantômes de la nuit. Tout le monde reconnaît, vénère, craint ces masques qui tiennent leur pouvoir des ancêtres et des dieux. Lorsque la dernière société de masques a accompli son tour et disparaît dans l'ombre de la porte, le soulagement est palpable. Tout le monde respire, se détend. Les micros se remettent à

hurler. L’orchestre entame un reggae endiablé, comme pour exorciser la terreur provoquée par les masques.

Une belle jeune femme s’approche du podium érigé au centre du stade : Bernadette Sanou, ministre de la Culture, tente de prononcer son discours de bienvenue aux invités étrangers. Personne ne l’écoute. Les gosses envahissent le gazon. Des miliciens des CDR tentent de les chasser. Le speaker hurle dans son micro : « Jeunesse burkinabé : debout ! La patrie ou la mort ! Écoute l’appel de la patrie ! Au travail ! » L’assistance éclate d’un rire qui, comme le tonnerre, roule autour du stade. Dans les travées et sur les gradins, des milliers de personnes se sont mises à danser. La nuit est tombée. L’air est doux. Les tambours battent. Des projecteurs balaient le gazon. Personne ne veut rentrer à la maison. Un bonheur intense remplit le stade.

Depuis l’installation de la démocratie de base, le Burkina vivait une véritable *renaissance culturelle :* chez tous les grands peuples, les cérémonies du calendrier cosmogonique étaient célébrées avec attention. Mais le rôle, autrefois déterminant, des dignitaires de la société traditionnelle était réduit.

Exemple : l’initiation en pays siamou. Elle a lieu tous les sept ans. Elle dure pendant un mois. La dernière en date a été célébrée du 12 mars au 13 avril 1986. La capitale du pays siamou est Orodara. Dès l’aube du 12 mars, tous les jeunes gens et jeunes filles entre douze et dix-sept ans sont conduits sous la direction des maîtres du secret vers une clairière éloignée du bourg. Ils y installent ce qu’on appelle leur « camp ». Les rites d’initiation sont couverts par le mystère le plus absolu : personne ne peut approcher du camp. Toute la nourriture, l’eau, sont déposées à l’intérieur de l’enclos, le premier jour de la cérémonie.

Les jeunes gens et jeunes filles apprennent les lois ; mythes, symboles, récits, en bref : les traditions de leur peuple. Ils sont soumis à de multiples épreuves d’endurance, de courage. Ils reçoivent leur éducation sexuelle.

La transmission du savoir ancestral se fait dans une langue particulière : le lô, dont les adolescents apprennent les rudiments pendant les mois qui précèdent la réclusion. Les jeunes gens et jeunes filles apprennent les rites de la terre, entrent en rapport avec les ancêtres, se font connaître des divinités. Et surtout : ils sont initiés au secret des masques. Les personnes les plus âgées pratiquent la divination pour identifier entre les centaines de milliers d'arbres celui dont il faut extraire les fibres pour confectionner les masques.

Le matin du dimanche 13 avril, les rues d'Orodara sont envahies par les pères, mères, grands-parents, frères, sœurs, cousins et oncles des initiés : tous se sont rasé la tête et attendent le retour des initiés : Sur la place, les balafons sont alignés, les musiciens attendent. A leur tête, le Comité populaire et le haut commissaire de la région, Dieudonné Bationo. Enfin, le cortège des nouveaux initiés arrive. Environ 200 masques noirs (en fait : des masques faciaux en bois, un long habit en fibres noires couvrant tout le corps) s'avancent en dansant. Au passage du cortège, chaque mère prononce tout bas le nom de naissance de son enfant. A cet instant précis, ces noms sont prononcés pour la dernière fois. Les adolescents devenus des hommes, des femmes adultes initiés porteront désormais des noms nouveaux. Les noms d'initiation les plus courants en pays siamou sont : Télé, Krin, Kin, Dekrin, *etc.*

Le recueillement, graduellement, fait place à la fête. On admire les masques, on boit du *bangui*, on chante, on danse, on applaudit les balafons, on écoute les poètes.

A l'aube, les hommes, les femmes du bourg, ivres de bonheur, de fatigue et de boissons, s'endorment sous les manguiers et sur les nattes. Les nouveaux initiés enlèvent alors leurs masques, les remettent aux maîtres du secret qui les enferment dans une case spécialement construite à cet effet. Durant les sept années à venir, ces masques serviront pour toutes les grandes fêtes et cérémonies de la communauté.

Les nouveaux initiés quittent une dernière fois le bourg. Ils errent pendant trois jours dans la brousse. Dans la nuit du 15 au 16 avril, des

flammes éclairent l'horizon. Le camp est brûlé.

Dans un autre sens encore, Thomas Sankara et ses camarades étaient des hommes, des femmes profondément ancrés dans la tradition. Pour imposer leurs réformes, convaincre les hésitants, leur arme préférée était la « veillée ». C'est une institution tout à fait particulière, ancrée dans l'héritage immémorial des Mossis. Son nom est emprunté aux coutumes campagnardes. A la tombée de la nuit, les hommes, les femmes s'assoient en rangées séparées sur des bancs de bois autour d'un feu. Ils écoutent les doléances de chacun, le récit d'une mère de famille, une légende ou un conte raconté par un vieillard, le poème d'un jeune, un chant. On écoute, on discute. Personne n'élève la voix. De longs silences interrompent la discussion.

Certaines veillées ressemblent à des méditations collectives organisées par les grands couvents durant le Moyen Âge européen : des chants, des commentaires, des invocations, l'échange de vues se succèdent.

Les Sahéliens, tous peuples confondus, sont des gens pudiques, discrets, souvent introvertis. Leur gaieté, leur joie de vivre — si éclatantes lors des grandes fêtes récurrentes — ne sont jamais débridées. L'explosion des plaisirs, la promiscuité sexuelle, la folie mélodieuse, l'exubérance sont impensables au Burkina. Du point de vue de l'héritage culturel, les communautés noires et métisses des Caraïbes sont à des années-lumière de celles du Sahel.

Une même distance astronomique séparait la pédagogie révolutionnaire de Sankara de celle de Fidel Castro. Sur la place de la Révolution, devant le visage de pierre de José Marti, sous la colonne surmontée de l'étoile rouge, Fidel s'adresse chaque 1er mai, 26 juillet et 6 janvier à des foules qui ne sont que rarement inférieures à 500 000 personnes. Ses discours enflammés, habiles, passionnés, dont la prétendue improvisation masque leur construction rigoureuse, constituent depuis vingt-six ans une méthode de gouvernement efficace. La foule,

comme une terre longtemps privée d'eau, boit ses paroles, s'en nourrit, souvent tombe en délire. Elle a besoin de Fidel, se reconnaît en lui. Fidel, visiblement, a besoin d'elle. Le rite peut durer deux, cinq, sept heures d'affilée.

Sankara et ses compagnons n'enflammaient guère les foules. Ils étaient parmi elles comme des gouttes d'eau dans la mer. Les rites compliqués de l'incarnation de la parole, les apparitions des saints, les délires collectifs sont étrangers aux habitants de la savane. La pédagogie du pouvoir révolutionnaire du Burkina était une pédagogie prudente, discrète, faisant une large place à la contradiction. Son axiome premier : une rigoureuse liberté de parole pour tout le monde. Son arme principale : les radios. A Ouagadougou, il existait, bien sûr, la radio nationale (qui, d'ailleurs, n'est audible que dans un faible rayon), mais aussi une curieuse institution qui s'appelait la REP : Radio Entrez-Parlez. 24 heures sur 24, les studios de la REP, situés sous des manguiers ombragés, au centre de la ville, étaient ouverts à qui voulait y entrer ! 24 heures sur 24, des techniciens, des journalistes étaient à disposition : le passant entrait, demandait un micro, était mis en ondes et parlait… aussi longtemps et de quelque sujet qu'il souhaitait. Aux heures d'affluence, notamment durant les heures les plus fraîches de la fin de l'après-midi ou les premières heures de la matinée, il y avait affluence. Les « parleurs » devaient alors s'inscrire. Avec l'infinie patience des Africains, chacun attendait sagement son tour, assis sur les chaises du corridor qui menait à l'unique studio.

Dans la mesure de ses faibles moyens matériels, le pouvoir révolutionnaire multiplia l'installation de radios dans toutes les régions du pays, afin que les paysans puissent s'exprimer, revendiquer leurs droits, dénoncer les méfaits des princes, devins, juges, Maîtres de la terre, *etc.* Il existait quatre radios régionales : Gaoua, Poura, Bam et Gassan.

95 % de la population rurale ne parle ni ne comprend le français. L'immense majorité est illettrée. Et de toute façon, la faible presse existante ne touchait guère que les villes : l'*AIB* (Agence d'information

burkinabé), le quotidien *Sidwaya*[13], l'hebdomadaire *Carrefour africain* sont tous rédigés en français. L'unique mensuel en moré, *Manegda* (« Celui qui fait »), ne tire qu'à 3 000 exemplaires et ne paraît qu'irrégulièrement.

Outre qu'elles servaient d'armes aux paysans pour critiquer les puissants du lieu, ces radios assumaient une autre fonction : l'éducation sanitaire, l'alphabétisation, les conseils agricoles passaient par elles.

Je connaissais plus particulièrement la radio de Gaoua qui rayonnait sur la région du triangle cotonnier entre le sud-ouest du Burkina, le nord du Ghana et la Côte-d'Ivoire septentrionale. Elle émettait à tour de rôle en lobi, dagara, birifor, djan et gan. En matière d'enseignement agricole : Quand faut-il semer ? Quels grains utiliser ? Comment stocker ?, etc., ses performances étaient stupéfiantes. Avant 1985 (date de la première émission), la récolte de coton de la région était inférieure à 100 000 tonnes. Elle fut de 180 000 tonnes en 1987. Basil Gouassou, sociologue, ministre de l'Information du gouvernement révolutionnaire et initiateur des programmes radiophoniques, me fit ce récit : lors de la réunion des ministres de l'Information de la CEAO (Communauté économique de l'Afrique occidentale) en 1986 à Abidjan, il exposa le programme burkinabé d'installation de radios régionales émettant exclusivement en langue locale. Un silence consterné accueillit son exposé. Puis ses collègues lui dirent : « Mais vous êtes fous ! Que se passera-t-il le jour où une guérilla occupera une radio régionale ? Les insurgés pourraient d'un seul coup contrôler toute une zone. » Basil, de son sourire désarmant, répondit : « Nous n'y avons pas pensé… A vrai dire, cette hypothèse ne nous préoccupe guère. Puisque ce sont les comités de paysans qui contrôlent ces stations. »

Autre problème : dans pratiquement tous les pays africains, le fonctionnariat pléthorique et souvent parasitaire constitue un fléau. Jean Caperon, fondateur de la sociologie au Burkina et professeur à l'université

de Ouagadougou jusqu'à son retour en France (1986), directeur du laboratoire de la tradition orale, écrit : « En Afrique, la seule vraie classe dominante, c'est la ville[14]. »

En 1983, il existait 38 000 fonctionnaires. Cette administration surdimensionnée et largement inerte ressemblait à une montagne aux multiples couches géologiques superposées : chacun des gouvernements néocoloniaux qui s'étaient succédé depuis l'indépendance formelle y avait déposé sa couche d'alliés, de parents, de cousins, de clients. Comment réduire la montagne ? La tâche, pour le pouvoir révolutionnaire, était quasi insoluble : chaque fonctionnaire fait vivre de son maigre salaire quinze, vingt personnes. Il n'existe pratiquement pas d'emploi alternatif, puisque le secteur privé ou les sociétés mixtes n'emploient en tout et pour tout qu'environ 30 000 salariés. Sankara choisit une voie radicale, mais dangereuse : les trente régions du pays, possédant chacune leur autonomie budgétaire, engageraient elles-mêmes leurs fonctionnaires. Elles feraient transférer de la capitale les fonctionnaires — du secteur sanitaire, éducatif, routier, hydraulique, *etc.* — dont elles avaient besoin. Les frontières administratives des régions correspondaient la plupart du temps aux frontières ethniques du pays. Décentralisation bienvenue : la région ethnocentrique permettait la mobilisation de toutes les forces immenses qui dorment dans la conscience ethnique. Mais décentralisation dangereuse : le Burkina, comme la plupart de ses voisins, est traversé par des antagonismes ethniques séculaires, souterrains, véhéments. En faisant coïncider frontières ethniques et frontières administratives, le pouvoir révolutionnaire prenait le risque (énorme) de la libération des forces centrifuges.

Pour compenser ce risque, il lança de grands travaux de dimension nationale. Exemple : le chemin de fer Ouagadougou-Tambao. Cette nouvelle bataille du rail comportait une forte charge symbolique : partout en Afrique noire, la construction d'un chemin de fer était associée aux pires souvenirs d'exploitation. Des milliers de travailleurs noirs ont succombé lors de la construction de la ligne Abidjan-Niger, d'autres

milliers sont tombés le long de la voie Dakar-Bamako. D'innombrables cadavres jalonnent le chemin de fer Matadi-Kinshasa ou la voie ferrée Pointe-Noire-Dioli-Brazzaville. Cette fois-ci, c'étaient des hommes, des femmes libres qui, sans rémunération, munis de leurs seules mains, d'une gourde d'eau et de quelques poignées de riz, s'attaquaient à l'infini horizon de la savane. A environ 450 kilomètres de Ouagadougou, à Tambao, dans l'extrême Nord semi-désertique du pays, dorment de riches gisements de manganèse, de bauxite, d'or. Une formidable mobilisation urbaine (dans une moindre mesure : campagnarde) permit de poser en l'espace de deux ans (1984/1985) les quinze premiers kilomètres de rails. Jeudi 25 février 1987, sous un soleil torride, en présence de Danièle Mitterrand, Jack Lang, Jean-Pierre Cot, Fela, Ousman Sembène et des autres invités du Fespaco, Thomas Sankara, Blaise Compaoré et des milliers de volontaires empoignèrent les rails, les traverses, les boulons de la deuxième étape : à la fin de l'année, la voie devait atteindre la ville de Kaya, distante de 30 kilomètres.

Quelles conclusions tirer de l'affrontement entre les dignitaires des grandes sociétés ancestrales et le pouvoir révolutionnaire ? Dans la partie théorique de ce livre, nous avons évoqué un certain nombre de questions dont l'expérience Sankara fournit des illustrations.

La première : les relations de solidarité, de réciprocité, de complémentarité, de réversibilité qui sont au fondement de la plupart des sociétés traditionnelles du tiers monde sont nées de situations matérielles déterminées. Elles constituent une réponse à la misère, à l'angoisse, à la faim. Elles donnent aux hommes leur identité singulière, leur force de résistance, leur joie de vivre. La première tâche du mouvement nationaliste révolutionnaire est de transformer les conditions matérielles des plus pauvres, de développer les forces de production, d'abolir la misère. Comment, dans ce processus, éviter l'instrumentalisation de

l'homme ? Comment sauver ce que l'homme a de meilleur — l'ouverture à l'autre, la solidarité intransigeante —, tout en instaurant des rapports de travail, des méthodes de production, un niveau de vie transformés ? L'agriculture du brûlis crée la solidarité villageoise. L'agriculture intensive, mécanisée et performante, la concurrence, l'affrontement, l'individualisme, la solitude. Le pouvoir révolutionnaire du Burkina n'acceptait pas cette fatalité. Au fur et à mesure que progressait la transformation économique du pays, la conscience de la singularité culturelle, la mise en acte des ancestrales valeurs, la célébration des symboles traditionnels étaient organisées. Les processions des sociétés de masques, les cérémonies d'initiation, les rites de fertilité, les mises en scène des mythes fondateurs étaient célébrés avec éclat (et avec l'argent, l'encouragement du gouvernement) dans chacune des grandes sociétés du pays.

La deuxième question concerne la transformation des hiérarchies d'exploitation en hiérarchies fonctionnelles. Au cours des siècles, les valeurs de la tradition ont été perverties. Les puissants du lieu et du moment se les sont appropriées, les ont détournées de leur but. Ils en ont fait des instruments de domination et de profit. L'aliénation, lentement, s'est installée dans l'esprit des paysans. Le pouvoir révolutionnaire, en mettant en valeur la tradition, tentait de dégager de leurs alluvions allogènes les significations ancestrales. Il tentait de rétablir le sens originel des symboles. Le dignitaire, de dominateur qu'il a été, redevenait serviteur, fonctionnaire du rite. En pays mossi, les paysans continuaient à déposer auprès des anciens chefs de village les bâtonnets taillés après chaque récolte. Mais ils ne devaient plus leur remettre ni cadeaux monétaires, ni femmes, ni bœufs.

Avant les semences, les Maîtres de la terre égorgeaient la chèvre, arpentaient les champs, murmuraient leurs prières, arrosaient de sang les sillons. Mais aucun paysan n'était plus obligé de verser son obole aux fonctionnaires du rite.

Chez les Siamous, les Maîtres du secret continuaient d'amener les jeunes gens, les jeunes filles au camp de l'initiation. Les anciens faisaient la divination et identifiaient l'arbre sacré dont étaient tirées les fibres pour la fabrication des masques. Mais ni les Maîtres du secret ni les devins n'étaient plus rétribués par le travail forcé de leurs sujets. Il n'y avait plus de sujets. Il n'y avait plus que des paysans, des éleveurs, des chasseurs libres qui confiaient leurs enfants à des fonctionnaires du rite afin que leur soit transmis — dans les formes prescrites par la tradition — le savoir accumulé par les ancêtres.

Troisième question : la destruction de l'ethnocentrisme et la construction d'une conscience nationale. C'est ici que les réalisations du pouvoir révolutionnaire sont le plus ambiguës. Les grands travaux d'intérêt collectif exécutés volontairement — exemple : la voie ferrée Ouagadougou-Tambao — concrétisaient cette conscience nationale. La Caisse nationale de solidarité permettait de réaliser l'autosuffisance alimentaire par la péréquation entre les régions. Durant les milliers de veillées qui avaient lieu tous les ans dans les villages et les quartiers des villes, les mots d'ordre, les analyses totalisantes, les idées nouvelles du gouvernement révolutionnaire étaient débattus, critiqués, intériorisés. Mais les mémoires collectives des grandes sociétés traditionnelles ont la vie dure : les Bobo-Oulés refusaient de vendre leurs surplus de mil à la Caisse nationale de solidarité. Les Bellahs continuaient à décharger servilement le grain de secours pour leurs maîtres, les Tamacheks.

Afin de décentraliser et de réduire l'administration, Sankara lui-même avait dû redessiner la carte des régions, faisant coïncider leurs frontières avec les limites ancestrales des ethnies. Dans son esprit, le risque ainsi encouru — celui de voir se renforcer les tendances centrifuges — était compensé par une plus grande mobilisation de populations qui, désormais, travaillaient sous la conduite de fonctionnaires issus de leurs propres ethnies.

Deux images contradictoires me viennent en mémoire : celle de la taupe qui, sous la surface de la terre, creuse patiemment ses galeries, et celle du cavalier galopant sur un lac gelé. La première image est empruntée à Karl Marx, la seconde au poète romantique allemand Eichendorff. Les deux images s'appliquent parfaitement à la situation du pouvoir révolutionnaire. Thomas Sankara et ses compagnons du CNR et des CDR creusaient inlassablement leurs tunnels sous la croûte endurcie des consciences ethnocentriques, particularistes. Leur espérance : qu'un jour les cloisons s'effondrent et qu'à la lumière du jour apparaisse dans sa majesté la conscience nationale nouvelle.

L'autre image : à travers le brouillard et la nuit un cavalier chevauche sur le lac gelé de Constance. Les sabots du cheval martèlent la fragile couche de glace. Fouettant la bête, enfonçant les éperons dans ses flancs, le cavalier galope à perdre haleine. A chaque instant, l'homme et sa monture risquent de disparaître dans les flots glacés. Sankara était ce cavalier-là.

Thomas Sankara disait : « Il ne faut pas vaincre le peuple — mais le convaincre. » Allant inlassablement de village en village, de ville en ville, discutant, arguant, organisant, réfléchissant, Sankara était un prophète en mouvement.

A la tombée de la nuit du jeudi 15 octobre, dans l'enclos de l'Entente de Ouagadougou, les tueurs abattirent un homme qui, pour des millions d'hommes, incarnait l'espoir d'une vie plus digne, plus juste, plus libre.

---

1. Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient*, Paris, Présence africaine, 1956 (1re éd.).

2. Institut de recherche des Nations unies pour le développement social (UNRISD), Palais des Nations, Genève. Ouvrage collectif sous la direction de Marie-Angélique Savané. Je cite les p. 25 s.

3. Tous les chiffres utilisés dans ce chapitre sont tirés — si je ne fais pas d'autres indications — des deux volumes du *Premier Plan quinquennal de développement populaire*

1986-1990 (rapport de synthèse général et rapports sectoriels), Ouagadougou, éditions Institut national de la statistique et de la démographie, 1986.

4. Tout citoyen majeur peut demander la convocation dans son village, son quartier, du TPRC. Le fascicule intitulé *La Justice populaire au Burkina*, édité par le ministère de la Justice, avait été diffusé à des centaines de milliers d'exemplaires. J'ai toujours été émerveillé de constater à quel point les Burkinabés, les jeunes surtout, étaient informés de leurs droits et avaient le courage de les invoquer face aux pouvoirs traditionnels.

5. Cf. Wedad Zénié, *La Face voilée des femmes d'Égypte*, Paris, Mercure de France, 1985, p. 136 s.

6. Régis Debray, dans sa préface aux *Carnets* de Victor Serge, Paris, Actes Sud, 1985.

7. C. B. Papadimitriou, « La liberté individuelle et l'organisation sociale sous sa forme concrète qu'on appelle la démocratie », in *Revue internationale de sociologie*, Rome, vol. XIV, 2 et 3, août-décembre 1980, p. 188 s.

8. Amilcar Cabral, « Libération et culture », conférence prononcée lors de l'inauguration du mémorial dédié à Édouard Mondlane, fondateur du Frelimo, à l'université de Syracuse (État de New York, États-Unis), 20.11.1970. Le texte m'a été communiqué par Ana-Maria Cabral, directrice des Archives du PAIGC/Fondation Amilcar Cabral, Praia, république du Cap-Vert.

9. Cf. p. 270.

10. Même problème dans les CAM : lors des élections, les solidarités lignagères, claniques l'emportaient souvent sur le libre choix démocratique.

11. Rappel : les Bellahs sont les esclaves des Touareg, appelés aussi Tamacheks.

12. M. Horkheimer, *op. cit.*

13. Ce titre — modeste ! — se traduit par : « La vérité est venue. »

14. *Cahiers du Laboratoire universitaire de la tradition orale*, publiés par Jean Caperon et ses collaborateurs, notamment n° 1, juin 1981.

ÉPILOGUE

La révolte

Le vent se lève… il faut tenter de vivre !
Paul Valéry,
Le Cimetière marin.

A la culture et à l'histoire qui la produit, aux valeurs qui la fondent, au sens accumulé par les générations, s'oppose la non-culture. Celle-ci aujourd'hui a un nom : la rationalité marchande.

Dans l'avant-propos, nous avons analysé la genèse, le fonctionnement de la rationalité marchande. Elle tente aujourd'hui d'unifier la planète. Je me contente ici d'examiner sa plus récente progression.

Quelques repères : durant les années 1945 à 1973, l'économie des pays industriels connaît une forte croissance. Elle s'internationalise. Elle tend à devenir une *économie-monde*[1]. Sa production industrielle augmente de 5,6 % et ses échanges internationaux croissent de 7,3 % par an. Deuxième étape : 1973-1981, les pays producteurs de pétrole bénéficient d'une brusque injection de pouvoir d'achat. En 1973, le prix du pétrole augmente de l'ordre de 1 à 6 : le baril passe de 2 à 13 dollars. En 1979, il double : le baril coûtera désormais 29 dollars (il retombera, mi-1986, à

10 dollars). Les pays producteurs de pétrole ne sont pas capables d'absorber tous ces capitaux. Ils les placent auprès des banques occidentales qui engrangent des sommes énormes. Les banques multinationales occidentales proposent à coups de milliards des crédits aux pays du tiers monde, souffrant d'un manque chronique d'accumulation interne. Résultat : la plupart de ces pays s'installent dans une existence de rentiers. Les crédits extérieurs financent les budgets de fonctionnement, plus rarement des projets d'infrastructure et presque jamais des investissements rentables. Des secteurs entiers de l'industrie nationale sont liquidés. Pour rembourser leurs dettes, les pays du tiers monde augmentent les cultures coloniales et réduisent les cultures vivrières. La sous-alimentation s'installe : l'aide alimentaire extérieure crée de nouvelles dépendances et une destruction accrue de l'agriculture nationale. Un processus d'asphyxie des économies locales, régionales par l'économie-monde se met en place sur les trois continents.

Le réveil est brutal : à partir de 1981, le crédit disparaît. Les capitaux restants s'orientent vers les États-Unis. Le marché mondial se réduit rapidement. La crise s'installe au centre. Le marché mondial se ferme. En 1985, la croissance de la production mondiale n'est plus que de 2,9 %. Dans les pays les plus pauvres, c'est la catastrophe : la dette extérieure garrotte les peuples. De 1981 à 1985, les rapports entre les prix des produits exportés et ceux des produits importés se détériorent pour l'ensemble des 122 pays du tiers monde : ils perdent trois points net. Les pays industriels, par contre, gagnent durant la même période trois points. L'endettement des peuples du tiers monde prend des proportions astronomiques : il dépasse les 1 000 milliards de dollars à la fin de 1986 ; ce qui représente plus de 38 % du produit national brut global de ces peuples et plus de 140 % de leurs revenus d'exportation.

A cause de la catastrophe de 1981-1985, l'économie-monde et la rationalité qui la légitime se répandent jusqu'aux extrêmes limites de la planète.

Deux mouvements sont à considérer simultanément : les modes de vie, les façons de comprendre le monde, les rapports qu'entretiennent les hommes entre eux et avec la nature se diffusent avec les produits qu'ils consomment. L'économie-monde domine la production et les modes de consommation de la plupart des peuples périphériques aujourd'hui : elle impose partout la loi des coûts comparatifs, la division du travail favorable à sa domination. Et surtout : le monopole du savoir. En 1990, 97 % de toute la recherche scientifique sont concentrés dans les pays industriels du centre. 71 % des émissions télévisées diffusées dans les villes et villages des 122 pays du tiers monde sont produites aux États-Unis, au Japon, et dans une moindre mesure en URSS et au Brésil. 65 % de toutes les informations diffusées dans le monde proviennent des États-Unis ; quatre agences d'information — deux américaines, une anglaise, une française — contrôlent 86 % des informations diffusées durant l'année 1986. La multiplication des satellites de communication dépendant du capital du centre aggravera certainement cette tendance à la monopolisation des images sociales[2].

Deuxième mouvement : malgré les risques que font peser sur certaines banques multinationales les 1 000 milliards de dollars impayés de dettes du tiers monde, ce prix est finalement modeste comparé à l'enjeu : la consolidation définitive du nouvel ordre colonial mondial. Le service de la dette impose aux peuples périphériques des conduites de soumission qui liquident les économies territoriales, les cultures locales et qui transforment en marginaux déculturés, errants, des foules toujours plus nombreuses d'hommes africains, latino-américains, asiatiques. Une telle politique ne peut évidemment se réaliser avec le consentement des victimes : dans le tiers monde, les dictatures les plus sanglantes se multiplient donc comme par nécessité. Les sociétés pluralistes, ouvertes, démocratiques disparaissent sous le coup des mesures successives de la rationalisation du marché mondial.

Étrange paradoxe : plus la liberté des échanges progresse, plus les inégalités s'accroissent, et plus les régimes répressifs se multiplient dans le tiers monde. Ils liquident les cultures autochtones.

Les identités singulières meurent. La fonctionnalité marchande triomphe. L'instrumentalisation de l'homme tend à devenir universelle. Elle vide les hommes de leur substance. Armée de réserve du capital multinational, fournisseurs de matières brutes, plusieurs peuples du tiers monde cessent d'être les sujets de leur histoire, disparaissent dans la nuit.

153 personnes naissent par minute, 220 000 par jour, 80 millions par an. En 1990, notre planète compte 5,3 milliards d'habitants, elle en comptera 7 milliards en l'an 2010, 8 en 2020. 82 % des bébés qui débarquent chaque jour sur terre naissent dans un pays du tiers monde. La plupart d'entre eux sont des crucifiés de naissance.

Autre paradoxe : la frontière entre le Nord et le Sud, entre les dominateurs et les exploités n'a guère changé depuis le XVIe siècle : d'un côté il y a l'Europe et ses diasporas d'Amérique du Nord, d'Afrique du Sud, du Pacifique méridional (le Japon, jamais colonisé, a rejoint le camp des dominateurs au début du XXe siècle) ; de l'autre côté, résistent de plus en plus faiblement les sociétés du Sud qui regroupent aujourd'hui 3,8 milliards des 5 milliards d'hommes de la planète. Cet ordre est d'abord et avant tout un ordre culturel : pour pouvoir instrumentaliser un homme, exploiter sa force de travail et piller les richesses de sa terre, il faut d'abord soumettre son esprit.

Nous l'avons vu tout au long de ce livre : pour les nationalistes révolutionnaires d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine, le combat culturel est aujourd'hui prioritaire. Son enjeu est énorme. Ou bien ils échouent : ils deviendront alors des naufragés de la culture, victimes du capitalisme multinational et de sa rationalité marchande ; ou de sa négation ethnocentrique, tout aussi aliénante : le marxisme-léninisme d'imitation. Ou bien ils réussissent à remobiliser, réactualiser, réinterpréter les valeurs de solidarité, de réciprocité, de complémentarité enfouies dans les

mémoires collectives de leurs peuples ; à reconstruire leurs identités singulières et à en faire un levier pour la transformation économique, le développement accéléré des forces productrices. Ils auront alors une chance de traduire en conquêtes sociales durables leur fragile victoire politique locale ; de construire des sociétés neuves, indépendantes, capables de résister à l'ordre colonial mondial, d'imposer leur voie autonome du développement.

L'existence d'un peuple, celle d'un homme n'ont de sens et ne peuvent être comprises comme productrices de sens que si elles constituent une étape d'une histoire plus grande. L'histoire comme valeur est constitutive de la culture, de l'identité d'un peuple. La vie vécue est productrice de sens. D'un sens qui dure, qui se propage et que d'autres recueillent. La culture et l'histoire sont cumulatives. Aucun peuple, aucun homme ne peut comprendre son destin en dehors de la longue durée. La mémoire est héréditaire. Elle a le prestige d'une réserve inépuisable de sens. Elle est une école de liberté. Dans *Exil*, Saint-John Perse écrit ces vers : « Nous mènerons encore plus d'un deuil, chantant l'hier, chantant l'ailleurs, chantant le mal à sa naissance et la splendeur de vivre qui s'exile à perte d'hommes[3]… »

Regardons de plus près cette notion d'histoire. En fait, elle recouvre une trilogie : histoire-mémoire-usage. Ce qui nous intéresse surtout dans ce livre et qui seul devient créateur de culture, c'est l'histoire qui devient histoire personnelle, familiale. En d'autres termes : l'Histoire qui devient histoire des gens.

La valeur de cette histoire se vérifie à l'usage : quand on a une histoire, on peut s'insérer dans la durée, dans la chaîne des générations. Il n'y a pas de désespoir ni de peur excessive devant la mort pour celui qui se sait un maillon de cette chaîne. Celui qui a une histoire a des vrais liens avec les autres. Il produit des relations vraies avec tous, proches ou lointains. La connaissance vécue de l'histoire exclut le racisme, la

séparation. Les gens qui ont une histoire sont des internationalistes efficaces. Ils aiment « la splendeur qui s'exile à perte d'hommes ».

La rationalité marchande ne ravage pas que les peuples du tiers monde. Pendant que les quatre cavaliers de l'Apocalypse — la Banque mondiale, le FMI, le GATT et le Club de Paris[4] — dévastent les contrées lointaines, ici, en Europe, l'instrumentalisation de l'homme, sa réduction à une cellule réactive et fonctionnelle du processus marchand font des progrès rapides. Privés d'une claire conscience de notre finitude, dépourvus d'un projet collectif intelligible, ignorants du sens de notre vie et coupés de notre histoire, nous devenons lentement des naufragés. Comme des aveugles dans la nuit, nous cherchons désespérément une épave, une coque, une rame où nous raccrocher. La lumière, une aide nous viennent du tiers monde. Dans les sociétés démunies d'Afrique, d'Asie, d'Amérique latine, soustraites à la logique de l'accumulation, la vie s'éprouve sans le support de l'argent et des biens, au contact des autres et de la nature. Les valeurs de la vie prédominent. Les objectifs de profit et de conquête sont, par la force des choses, limités. Le sens de la vie communautaire, la solidarité entre les hommes, la joie de l'instant vécu, la dignité constituent les trésors de ces communautés. Aujourd'hui, nombre de sociétés neuves du tiers monde constituent de formidables réservoirs de significations. Les hommes au ventre creux qui, depuis des siècles, nourrissent l'Occident de leurs matières premières et de leur travail conservent au fond de leur dénuement un trésor de symboles propres à expliquer et commander la vie. *Les pauvres sont l'avenir des riches*. Le tiers monde sauvera l'Occident. Pour les Occidentaux aliénés, privés de projets, le réservoir de valeurs des sociétés neuves du tiers monde prend ainsi la dimension d'un salut et d'un recours.

En montrant comment naissent, s'épanouissent et meurent les cultures, comment, dans les sociétés les plus démunies, elles résistent en se transformant aux assauts de la marchandise, nous avons tenté de fournir des armes à ceux qui, obstinément, cherchent un sens collectif à

leur vie. Chercher à comprendre, c'est déjà commencer à désobéir. En Occident, la dissidence, l'objection de conscience s'alimenteront aux sources du savoir des communautés solidaires, des communautés pauvres. André Breton qui, dans ce siècle, a livré certaines des batailles les plus spectaculaires contre l'aliénation culturelle résume mon propos : « La révolte et la révolte seule est créatrice de lumière, et cette lumière ne peut emprunter que trois voies : *la poésie, la liberté et l'amour*[5]. »

---

1. Pour l'analyse détaillée de ce concept d'« économie-monde », cf. Henri Rouillé d'Orfeuil, *Le Tiers Monde*, Paris, La Découverte, 1987.
2. Je signale le combat admirable, mais presque désespéré, de l'Inter Press Service-Agences du tiers monde, fondé en 1964 et dont le quartier général se trouve à Rome. L'IPS regroupe (et rediffuse à travers le monde) les principales agences nationales des principaux pays du tiers monde. L'IPS émet environ 66 000 mots en espagnol pendant 22 heures par jour ; 9 000 mots en arabe pendant 3 heures journalières ; 30 000 mots en anglais ; 9 000 mots en français et en portugais, *etc.* Une comparaison : l'AFP, avec ses 850 journalistes et 2 000 collaborateurs, émet plus d'un million de mots en six langues en 24 heures ; diffuse 30 000 photos par an ; livre ses informations grâce à un réseau de diffusion planétaire dans 150 pays à 7 000 journaux, 100 agences de presse, 2 500 radios, 400 stations de télévision et plus de 2 000 entreprises et administrations publiques.
3. Saint-John Perse, *Exil, in Œuvres complètes, op. cit.*
4. La Banque mondiale, le Fonds monétaire international, le General Agreement on Tariff and Trade, le Club de Paris (réunissant les principaux créanciers de la dette du tiers monde) sont les garants du nouvel ordre colonial mondial.
5. André Breton, *Le Manifeste surréaliste*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », n° 23.

Index des noms

Index des lieux

L’auteur remercie André Trillaud pour l’établissement des index.